







DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

EINLEITEND DARGESTELLT

VON

Dr FRANZ SUSEMIHL,

PRIVATDOCENTEN DER PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD



ERSTER THEIL

LEIPZIG,
VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1855.

DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

EINLEITEND DARGESTELLT

VON

Dr FRANZ SUSEMIHL,

PRIVATDOCENTEN DER PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD.

ERSTER THEIL.



LEIPZIG,
VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1855.

HERRN PROFESSOR

HOFRATH

CARL FRIEDRICH HERMANN

ZU GOETTINGEN

IN DANKBARER ANERKENNUNG VIELSEITIGER ANREGUNG
UND FOERDERUNG

HOCHACHTUNGSVOLL GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Indem ich, durch den Beifall ermuthigt, welchen mein Prodromus platonischer Forschungen weit über die Gebühr gefunden hat, nunmehr den ersten Theil einer umfänglicheren Untersuchung dem Publicum übergebe, fühle ich mich zunächst zu der Erklärung verpflichtet, dass meine Ansichten über die Reihenfolge der platonischen Schriften inzwischen denen des berühmten Alterthumsforschers, dessen Namen ich mir eben deshalb an die Spitze dieses Werkes zu stellen erlaubt habe, um ein Bedeutendes näher getreten sind. Worin ich von ihm abweiche, wird in jedem Falle am gehörigen Orte zu bemerken sein, eine Zusammenstellung aller bisher angenommenen Reihenfolgen aber bleibt dem Schlusse des zweiten Bandes vorbehalten. Hier will ich daher nur noch Eins hervorheben, dass ich nämlich schon unter den frühesten platonischen Werken einen engen systematischen Zusammenhang nachweisen zu können glaube, während Hermann denselben erst unter den späteren annimmt. Platon's eigene Andeutungen berechtigen dazu, und es scheint mir

Ist diese ganze Ansicht richtig, so folgt aus ihr, wie mich dünkt, auch noch dies, dass der vielfach angefochtene Satz Schleiermacher's, die Untersuchungen über die Aechtheit der Werke müssten mit denen über ihre Reihenfolge Hand in Hand gehen, ganz in der Ordnung ist. Denn finden wir nach Platons eigenen Andeutungen in einer Reihe dieser Gespräche eine festgeschlossene Kette, so werden diejenigen, welche sich nicht in dieselbe einfügen wollen, von vorn herein entweder des fremden Ursprungs überwiesen oder aber blose Gelegenheitsschriften sein. Seltsam ist es nun freilich, wie weit man oft den Begriff der letzteren ausgedehnt hat, und doch sollte es wohl auf der Hand liegen, dass — abgesehen von den Briefen — nur drei von den unter Platon's Namen auf uns gekommenen Werken diesen Namen verdienen, die Apologie des Sokrates, der Kriton und der Menexenos. Aber gerade die beiden ersten Beispiele lehren uns, dass Platon selbst Schriften dieser Art für seine philosophische Entwickelung nutzbar gemacht hat, und man würde hiernach selbst den Menexenos, bei welchem dies nicht eigentlich der Fall ist, für unächt zu erklären sich versucht fühlen, wenn nicht das äussere Zeugniss des Aristoteles ihn rettete, für dessen Umgehung noch Niemand von Denen, welche sich an ein solches nicht gebunden haben, einen irgendwie haltbaren Grund angeführt hat. Für meine Zwecke konnte ich indessen dies kleine Gespräch nicht gebrauchen, vielleicht werde ich es in einem Anhang zum zweiten Theile behandeln. An gleicher Stelle oder an einem anderen Orte wird denn auch von den übrigen Werken zu reden sein, welche Platon's Namen tragen, ohne Glieder jener Kette zu sein, womit übrigens

nicht geläugnet werden soll, dass es zu einem sichern Ergebniss allerdings auch noch anderer Merkmale ihrer Unächtheit bedürfen wird.

Uebrigens wünschte ich nicht, dass der Titel meines Buches höhere oder doch andere Erwartungen rege machen möchte, als es selber zu befriedigen im Stande sein wird. Ich verhehle mir nicht, dass dasselbe vielmehr in vollem Masse die Schwächen eines ersten Versuches an sich trägt, dass es mehr eine Studie in grösserem Umfange, als ein vollendetes Bild, mehr eine Orientirung der Wissenschaft über den gegenwärtigen Standpunkt der platonischen Forschungen in dieser Richtung, als eine endgiltige Lösung der auf demselben sich erhebenden Fragen, ja auch nur eine zugleich erschöpfende und richtige Entdeckung derselben enthalten wird. So soll es mich vor allen Dingen sehr erfreuen, wenn meine Ansicht über das Verhältniss des Werdens zum Sein beim Platon und über die Stellung des Phädros in der Reihe der Werke eine gründliche Berichtigung erfahren wird, denn ich gestehe gern, hinsichtlich dieser beiden Punkte selber keineswegs über allen Zweifel hinaus zu sein. Eben daraus, weil ich noch mehr in, als über der Sache stehe, erklärt sich auch die von mir gewählte Darstellungsform, welche Manchem vielleicht zu abgerissen erscheinen wird, mir aber nöthig war, um die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie, so zu sagen, erst selber genetisch entstehen zu lassen. Ich trage erst die einzelnen Steine zum Baue zusammen und suche zu zeigen, wie sie am Zweckmässigsten auf einander gefugt werden müssen, denn anders scheint es mir jetzt noch nicht zu gehen, wo noch gerade für die Einzelforschung so ungemein viel zu

thun übrig ist. Aber eben, was hier noch mangelt, wird sich allein dadurch sicher erkennen lassen, wenn einmal der Versuch gemacht ist, aus den Einzelstücken, wie man sie bisher gestaltet hat, ein Ganzes zu bilden, und eben diesem Versuche danke ich es selber, wenn ich über manches Einzelne ein klareres Licht verbreitet haben sollte, als es bisher geschehen ist. Eine systematische Zergliederung des schon fertigen Gesammtbaues überlasse ich einem glücklicheren Nachfolger, der nicht fehlen wird, wenn die Zeit dazu gekommen ist. Ein anderer, gerechterer Vorwurf darf die Ungleichheit der Behandlung in der Darstellung fremder Ansichten über jedes Werk treffen, indem ich dieselben bald ausführlich zusammengestellt, bald dagegen mich mit dem Verweise auf die bereits theils von Andern, theils von mir selber in meinem Prodromus gemachten Zusammenstellungen begnügt und nur das Fehlende nachgetragen habe. Allein theils ist der Umfang meiner Schrift auch so schon mir unter den Händen über das gewünschte Mass angeschwollen, theils widerstrebte es mir, die vielen auch sonst bereits unvermeidlichen Entlehnungen aus fremden Arbeiten noch zu vermehren; ich habe also nur da solche Zusammenstellungen meinem Werke eingefügt, wo der mich bei ihnen leitende Gesichtspunkt von denen Anderer abwich. Bedauern muss ich es, dass mir bei meinem Streben nach vollständiger Benutzung der neueren Litteratur doch Schwalbe's französische Uebersetzung nur in den Anführungen bei Steinhart zugänglich war, und dass Strümpells Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen mir erst bekannt ward, nachdem der Druck meines Buches beinahe vollendet war; ich behalte mir die Besprech-

ung seiner Darstellung Platon's daher für eine andere Gelegenheit vor und bemerke hier nur, dass ich durch sie in meiner vielfach abweichenden Auffassung nicht irre geworden bin. Den Dank, welchen ich meinen Vorgängern schuldig bin, wird meine Schrift selbst am Besten bezeugen. Der zweite Theil derselben wird so bald erscheinen, als es nur irgend in meinen Kräften steht.

Schliesslich benutze ich diese Gelegenheit meines ersten umfänglicheren schriftstellerischen Versuches, um zweien Männern öffentlich meinen Dank auszusprechen, durch deren thätliche Unterstützung mir einst die Vollendung meiner akademischen Studien möglich ward. Für den einen derselben, den weiland Gutsbesitzer Pogge auf Roggow, ist dieser Dank freilich nur noch ein dürftiges Blatt in einem Todtenkranze, der einer reichen Fülle ähnlicher Blätter nicht entbehrt; der andere ist mein Oheim, der grossherzoglich mecklenburgische Obristlieutenant a. D. v. Sülstorff.

Greifswald, den 10. März 1855.

Der Verfasser.

Inhalt.

Diejenigen Abschnitte, zu welchen Nachträge und Verbesserungen hinzugefügt sind, sind mit einem oder mehreren * nach der Zahl derselben versehen.

Seite

Einleitung 1

Erste Reihe der platonischen Werke. Sokratische oder ethisch-propädeutische Dialoge 11

Der kleine Hippias 11

I. Inhalt und Gliederung 11
II. Der Grundgedanke 13

Lysis 17

I. Kurze Inhaltsangabe 17
II. Aufgabe und Standpunkt des Werkes 19
III. Frühere Ansichten über den Zweck des Gespräches . . . 23*

Charmides 25

I. Inhalt und Zweck 25
II. Die Bedeutung der Personen 30
III. Verhältniss zu den beiden vorigen Dialogen 31

Laches 33

I. Gliederung und Inhalt 33
II. Die Grundidee 35
III. Verhältniss zu den früheren Dialogen 39

Protagoras 41

I. Die Einrahmung 41
II. Der erste Theil (vom Wesen der Sophistik) 42*
III. Die Nichtlehrbarkeit der niederen Tugend 44
IV. Vorläufiger Beweis für die Einheit der Tugenden 47
V. Die Methodik des philosophischen Gespräches 48
VI. Die Erklärung des simonideischen Gedichtes 50*
VII. Zurückführung der höheren Tugend auf das Wissen . . . 53
VIII. Die bisherigen Ansichten über den Zweck des Gespräches 55
IX. Speciellere Darlegung des Endzweckes 57
X. Fortsetzung. Stellung zu den früheren Werken 60
XI. Fortsetzung. Das Methodische 63*

Menon 65

I. Composition und Inhalt 65*
II. Grundgedanke 72

Seite

III. Die früheren Erklärungen über denselben 74
IV. Die Polemik. Charakteristik der Personen 75
V. Die dialogische Anordnung 80
VI. Protagoras und Menon 83*
VII. Abfassungszeit 88

Die Apologie 89

Kriton 90

Gorgias 91

I. Inhalt und Gliederung 91*
II. Zweck 98
III. Bedeutung der Mitunterredner 100
IV. Verhältniss zum Protagoras und Menon 101
V. Fortsetzung. Das Methodische 104
VI. Fortsetzung. Die Polemik 111
VII. Verhältniss zu den übrigen früheren Werken 112
VIII. Abfassungszeit. Stellung in der Reihe der platonischen Schriften 113

Euthyphron 114

I. Inhalt 114*
II. Die bisherigen Auffassungen des Dialogs 117
III. Verhältniss zu den frühesten Dialogen. Bedeutung des Mitunterredners 119*
IV. Verhältniss zu Menon, Gorgias und Apologie 121*
V. Zeit und Ort der Abfassung. Verhältniss zu den älteren philosophischen Systemen 125

Zweite Reihe der platonischen Werke. Dialektisch-indirecte Dialoge 128

Euthydemos 128

I. Plan und Inhalt 128
II. Der Grundgedanke 133*
III. Verhältniss zum Euthyphron und Menon 138*
IV. Verhältniss zu den früheren Dialogen 140*
V. Die Polemik 142

Kratylos 144

I. Einleitung 144
II. Der erste Theil des Gespräches (die φύσις im Allgemeinen) 147
III. Genauere Bestimmung und Beschränkung der φύσις . . . 150
IV. Ergänzung der φύσις durch die θέσις 153
V. Ueber den Nomotheten 155
VI. Sprache und Erkenntniss 156
VII. Die Grundidee 158
VIII. Genaueres über die Polemik 162
IX. Composition. Methode der Untersuchung. Charakteristik der Personen 165
X. Zusammenstellung der früheren Ansichten 167*
XI. Verhältniss zu den früheren Gesprächen, besonders Euthyphron und Euthydemos 172

Theätetos 175

I. Die Einrahmung 175
II. Die Einleitung. Charakteristik der Unterredner 178*

Seite

III. Erster Hauptabschnitt (von der Wahrnehmung). Erster oder vorbereitender Absatz 183
IV. Der zweite Absatz des ersten Theils: Nothwendigkeit einer tieferen Psychologie nach der eigenen Lehre des Protagoras 186
V. Der dritte Absatz des ersten Theils: Wirkliche Anknüpfung der Wahrnehmung an einen speculativeren Hintergrund 188
VI. Der zweite Hauptabschnitt: von der Vorstellung. Erster Absatz: die Möglichkeit der falschen Vorstellung . . 192*
VII. Der zweite Theil des zweiten Abschnitts: Die falsche Vorstellung als unrichtige Beziehung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung 195
VIII. Der dritte Theil des zweiten Abschnitts: Der Irrthum als Verwechselung verschiedener Vorstellungen 197
IX. Der dritte Hauptabschnitt. Die richtige Vorstellung verbunden mit der Erklärung (λόγος) 199**
X. Das Endergebniss 207**
XI. Kratylos und Theätetos 210

Phädros 211
I. Die Einleitung 211
II. Die Rede des Lysias 216
III. Die erste sokratische Rede 218
IV. Gliederung und Einleitung der zweiten sokratischen Rede 222
V. Der erste Hauptabschnitt derselben 226*
VI. Der zweite Haupttheil dieser Rede 244*
VII. Das Uebergangsgespräch zum zweiten Haupttheil des Dialogs 257
VIII. Das Wesen der wahren Redekunst 262**
IX. Die Erörterungen über die Schriftstellerei 270
X. Der Grundgedanke 274
XI. Stellung des Phädros in der Reihe der platonischen Werke 278
XII. Fortsetzung. Bedeutung der mythischen Darstellung bei Platon 283*
XIII. Abfassungszeit 285

Der Sophist 286
I. Einleitung und Einkleidung 286
II. Vorläufige Definitionen der Sophistik 290
III. Widerlegung des abstracten Nichtseins und Seins . . . 294
IV. Das Sein in concreter Bestimmung 297
V. Gemeinschaft der Begriffe. Wesen der Dialektik. Lösung der Antinomien in Bezug auf Sein und Nichtsein . . . 302*
VI. Schlussdefinition der Sophistik 308
VII. Die Grundidee 310

Der Staatsmann 312
I. Eingang, Darstellungsform und Gliederung 312
II. Der Staatsmann als Völkerhirte 314*
III. Das Ideal des Staatsmannes 316
IV. Methodisch-dialektische Vorfragen 322
V. Die ideale, die relativ-beste und die falsche Staatskunst; die höchste Staatsgewalt und die ihr dienenden Zweige öffentlicher Thätigkeit 325
VI. Der positive Gehalt der Staatskunst 328
VII. Der Grundgedanke 329

	Seite
Parmenides	330
I. Einleitung und Composition	330*
II. Der erste Hauptabschnitt	337
III. Der zweite Haupttheil	341*
IV. Der Endzweck des Ganzen	352
V. Verhältniss zum Sophisten und den früheren Gesprächen	355*
VI. Vermuthungen über den Philosophos	358
Das Gastmahl	362
I. Die Einrahmnng	362*
II. Die Einleitung und die Zwischenhandlung zwischen den fünf ersten Reden	367
III. Die Rede des Phädros	372*
IV. Die Rede des Pausanias	374
V. Die Rede des Eryximachos	377*
VI. Die Rede des Aristophanes	382
VII. Die Rede des Agathon	385
VIII. Der Eingang zur sokratischen Rede. Diotima	387
IX. Die Rede des Sokrates	391
X. Die Rede des Alkibiades und der Schluss	400
XI. Das gegenseitige Verhältniss sämmtlicher Reden und der Grundgedanke	406
XII. Die Abfassnngszeit	409
Phädon	410
I. Die Einrahmung und Einkleidung	410
II. Die Einleitung	419
III. Der Beweis aus dem Werden des Entgegengesetzten aus einander	427
IV. Der Beweis aus der ἀνάμνησις	429
V. Der Beweis aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen	432
VI. Der erste eschatologische Mythos	435
VII. Die Einwürfe des Simmias und Kebes	437
VIII. Die Widerlegung des Simmias	440
IX. Der sokratisch-platonische Entwickelungsgang	444
X. Die Zwischenhandlung p. 88 E. — 91 C.	450
XI. Der Schlussbeweis	453
XII. Der Schlussmythos	458*
XIII. Die Aufgabe des Dialogs	464
Erster Anhang. Ueber die Zeit, in welcher die bisherigen Gespräche spielen	472
Zweiter Anhang. Vermuthungen über ein Bruchstück aus Platon's Lebensgeschichte	477

Es scheint sich zwar namentlich seit den eindringenden Forschungen C. F. Hermann's allmählich immer grössere Einstimmigkeit darüber zn bilden, dass dem Platon beim Beginne seiner Schriftstellerthätigkeit sein System noch keineswegs fertig nnd vollendet dastand, dass es sich vielmehr ans geringen Anfängen im Verlanfe derselben entwickelt hat. Allein darüber, wie diese Entwicklung eben durch seine Schriftstellerei im Einzelnen sich vermittelt, welchen Schritt innerhalb dieser Entwicklung jedes seiner Werke bezeichnet, welche geistige That dnrch ein jedes vollbracht wird, nm das Ganze der Vollendnng entgegenzuführen, kurz, wie ein jedes organisch ans dem andern hervorwächst, darüber scheint noch ziemliche Unklarheit zu herrschen. Mit einem Worte, man hat bisher mehr die Entwicklung des Philosophen, als die seiner Philosophie im Auge gehabt.

So lange die Dinge aber noch also stehen, wird sich selbst gegen das bereits gewonnene Ergebniss manches Scheinbare vorbringen lassen. Namentlich in einem Pnnkte vermag ich selber Hermann nicht beizustimmen. Es ist nämlich, wie mir scheint, allerdings nicht zu läugnen, dass Platon schon bei Lebzeiten des Sokrates mit den früheren Systemen keineswegs nnbekannt war, und dass der wissenschaftliche Beweggrund zu seinen spätern Reisen nicht in dem Mangel philosophischer Schriften, noch auch selbst aller Gelegenheit zur mündlichen Belehrnng über die älteren Systeme in dem damaligen Athen zu finden ist. Allerdings aber lebten ihre bedeutenderen Vertreter ausserhalb seiner Mauern, und schon dies durfte bei dem Vorzuge, welchen Platon bekanntlich der mündlichen Unterweisung zum Zweck eines lebendigern und tiefern Eindringens vor der schriftlichen einräumt, genügen, nm seinen Entschluss zu bestimmen. Was znerst die eleatische

Lehre betrifft, so steht schon aus Platon's eignen Schriften wenigstens so viel fest, dass Zenon in dem Athener Pythodoros einen Frennd nnd Anhänger im sokratischen Zeitalter hatte[1]), dass es also schon hiernach an Gelegenheit, mit seiner Philosophie bekannt zn werden, wenigstens nicht fehlen konnte. Aber, was mehr ist, Platon's älterer Mitschüler Eukleides studirte noch während seiner Bekanntschaft mit dem Sokrates, „eristische Untersuchungen" (τοὺς ἐριστικοὺς λόγους), d. h. die Schriften der Eleaten[2]). So haben wir einmal für die Zugänglichkeit der letztern in Athen ein ausdrückliches Zeugniss, und zweitens wird doch wohl Niemand zweifeln, dass die Richtung desjenigen Mannes, zn welchem sich Platon gerade znerst nach Sokrates Tode begab, schon früher einen bedentenden Einfluss auf ihn geübt haben mnss. War aber dies der Fall, dann dürfte auch Platon die Lectüre der eleatischen Schriften gleichfalls nicht verschmäht haben. Ja seine eigne wiederholte Angabe über die persönliche Zusammenknnft, welche Sokrates in seiner Jugend mit dem Parmenides gehabt habe, kann wenigstens ungezwungen auf die Jugendlectüre des Platon gedeutet werden, denn vielfach lässt er das, was er selber gelesen hat, den Sokrates durch Hören oder Hörensagen wissen. Eben so wenig lässt sich daran zweifeln, dass die Thebaner Simmias und Kebes, die Zuhörer des Pythagoreers Philolaos, welche sodann nach Athen kamen, um den Umgang des Sokrates zu geniessen[3]), den Platon in die Mysterien ihrer Schule einweihten, selbst wenn ihm wirklich die Schrift des Philolaos erst spät bekannt geworden sein sollte[4]). Von der tiefsinnigen

1) Parmen. p. 126 B. C. vgl. Alcib. I. p. 119 A.

2) Wie aus der Vergleichung von Diog. Laërt. II. 30 mit II. 106 hervorgeht, s. Deycks *De Megaricorum doctrina.* Bonn 1827. 8. S. 6.

3) Plat. Phaed. p. 59 C. vgl. m. 61 D. Xen. Mem. III, 11, 17.

4) Uebrigens glaube ich nicht, dass die Zweifel meines verehrten Lehrers Böckh, Philolaos, Berlin 1819. 8. S. 19 ff. gegen die Ueberlieferung, nach welcher Platon dies Werk erst in Italien für schweres Geld empfing, durch Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I., Heidelberg 1839. 8. S. 108. Anm. 92. beseitigt sind. Dass die Angaben hierüber in Nebenumständen abweichen, dies hat Böckh offenbar weit weniger bestimmt, als vielmehr, dass sie in zwei sinnlosen Hauptpunkten übereinstimmen nnd dass aus dem einen derselben leicht die ganze Nachricht geflossen sein kann, nämlich aus der Fiction einer philosophischen

Lehre des Herakleitos ist es ohnehin durch das gewichtige Zeugniss des Aristoteles[5]) beglaubigt, dass sie ihm durch den Kratylos nicht blos früher, als Sokrates selber bekannt ward, sondern auch sofort einen bleibenden Einfluss auf ihn gewann. Wird sich nun vollends nachweisen lassen, dass er im Phädon (p. 96 A — 102 A) dem Sokrates seine eigne Entwicklungsgeschichte in den Mund legt, so wird man sogar zu der Anerkennung genöthigt, dass er überhaupt sämmtliche Jonier mit Einschluss des Anaxagoras aus den Quellen studirt zn haben scheint, bevor er in die Schule des attischen Meisters überging, ,so sehr man auch über so umfängliche Studien in so früher Jugend erstaunen mag.

Um so mehr wird man sich zn der Frage gedrängt fühlen, ob ein so frühreifer Geist, welchem die Vorsehung die Aufgabe ertheilt hatte, die vereinzelten Richtungen der griechischen Speculation im Mittelpunkte seiner ,Ideen' zu vereinigen, nicht um so mehr auch schon frühzeitig auch darin seine Originalität beurkunden musste, dass er unmittelbar die Hand an dies Werk legte, statt sich blos receptiv und kritisch zn verhalten. Zwar muss man gestehen, dass der Einfluss des Sokrates zunächst diesem Unternehmen eher hemmend, als fördernd entgegentrat. Feind aller hochfliegenden physischen nnd metaphysischen Speculationen, sprach dieser eigenthümliche Mann sich über die Häupter der ältern Schnlen mit nnverhohlener Geringschätzung aus[6]). Allein so we-

---

Geheimlehre der Pythagoreer, so dass nun, um den Philolaos von dem Vorwurfe, dass er dieselbe ausgebracht habe, zn reinigen, seine Schrift nicht als eine veröffentlichte, sondern nur als für den Privatgebrauch aufgezeichnet und nur im Privatbesitze befindlich angesehen wird. Der zweite Punkt aber ist, dass diese Ueberlieferungen den platonischen Timäos zu einem förmlichen Plagiate ans jener Schrift machen. Wenn aber ohne Zweifel Hermann diese beiden Punkte als unwesentlich verwirft, so sehe ich nicht ab, warum nicht Böckh das Recht haben sollte, noch einen Schritt weiter zu gehen nnd anch das noch als unwesentlich auszuscheiden, dass dieser Bücherkauf erst in Italien geschehen sei, denn für rein aus der Luft gegriffen hält ja auch er diese Tradition nicht, sondern er beschränkt nnr den wahren Kern derselben dahin, ,dass Philolaos wirklich zuerst ein pythagoreisches Werk herausgegeben nnd Platon dieses gelesen und nach seiner Art, d. h. nicht als Abschreiber, sondern geistreich benntzt habe.' S. überdies hierüber das unten zum Gorgias Bemerkte.

5) Metaph. I, 6. p. 987 a. 32 ff.

6) Xen. Mem. I, 1, 14 f. IV, 7, 6 f.

nig seine Abneigung gegen demokratische Formen[7]) daran hinderte, dass sich unter seinen treuesten Schülern zugleich auch die treuesten Anhänger der Demokratie vorfanden[8]), eben so wird auch in wissenschaftlicher Beziehung sein Unterricht, den er selbst nicht als ein Verhältniss des Lehrers zu seinen Schülern, sondern als ein Verhältniss der Freundschaft und Liebe bezeichnete[9]), die freie Entwicklung abweichender Neigungen bei seinen Jüngern ausgeschlossen haben. Und wenn er dieselben ja einmal tadelte, wie nach der oben berührten Angabe des Diogenes von Laërte die des Eukleides, so lehrt doch gerade dies Beispiel, dass ein solcher Tadel vollständig fruchtlos bleiben konnte, ohne dass dadurch den Gefühlen der Pietät gegen den geliebten Lehrer irgend wie Abbruch geschehen wäre. Wer wird es ferner z. B. glaublich finden, dass die Pythagoreer Simmias und Kebes, jene scharfsinnigen Forscher[10]), sich von ihm überzeugen liessen, dass die Mathematik, der Mittelpunkt der pythagoreischen Lehre, auf die äussersten Erfordernisse des praktischen Bedürfnisses zu beschränken sei![11])

So könnte man also noch immer darüber verwundert sein, wenn sich zeigen wird, dass sich Platon, äusserlich betrachtet, von seiner Lebensaufgabe, die ältere Speculation im Lichte der Sokratik zu verklären, vom Antisthenes und den Megarikern einen Theil vorwegnehmen liess, indem diese schon vor ihm das eleatische Eins mit dem sokratischen Begriffe zu verschmelzen suchten.

Allein, beim rechten Lichte besehen, wird gerade durch diesen Gegensatz uns Platon's eigenthümliche Grösse klar. Wenn sich vermuthen lässt, dass jene Männer zu ihren Resultaten durch ihre frühere Bekanntschaft mit dem Eleatismus und eine gewisse fortdauernde Anhänglichkeit an denselben getrieben wurden, so schildert uns dagegen Platon in jener Stelle des Phädon als das Ergebniss seiner frühern Studien die völlige Befriedigungslosigkeit an den ältern Systemen, und mehr, als jene, versenkte er sich daher bei vorläufiger Dahingabe alles Andern mit vollster Seele in die Tiefen der Sokratik. So war denn auch der endliche Erfolg ein

7) Xen. Mem. I, 2, 9.
8) Chärephon, Plat. Apol. p. 21 A.
9) Xen. Mem. I, 2, 3. 7. Symp. VIII, 2. 24. Plat. Apol. p. 33 A. B.
10) Plat. Phaed. bes. p. 63 A.
11) Xen. Mem. IV, 7, 2 f. 8.

durchaus verschiedener. Denn so dankbar Platon selbst jene Männer als seine Vorläufer anerkennt, die ihm die Wege bahnten, so blieb doch andererseits ihre Vermittelung der Sokratik mit den älteren Systemen theils auf das einzige eleatische beschränkt, theils blieb selbst die Erweiterung dieses letztern nur eine dürftige und unwirksame, da sie weder das volle Gebrechen desselben, noch die volle Tragweite der Sokratik erkannt hatten. So waren sie denn dem Platon nicht blos Vorbilder, sondern weit mehr noch zugleich Wahrzeichen, welche ihn vor Irrwegen warnten, wenn ja der dunkle Drang seines Genius vom rechten Pfade abzuweichen Gefahr lief.

Nur eine positive Errungenschaft hatte Platon aus seinen bisherigen Bestrebungen mitgebracht. Während Sokrates sich nur um die einzelnen Begriffe der Dinge bemühte, ihren gegenseitigen innern Zusammenhang aber nur religiös und nicht philosophisch vermittelte, indem er ihn in die zweckbildende Thätigkeit der Götter versetzte, über das reine Wesen des Göttlichen aber zn speculiren verbot, so trieb den Platon dagegen, wie er selbst uns an der angeführten Stelle sagt, ein dunkler Zug, das Wesen der Dinge im Begriff zu erschauen. Es war dies im Grunde nichts Anderes, als die geniale Mitgabe seiner Natur, die nur in seinen bisherigen Bestrebungen bereits grössere Stärke erlangt hatte, der Trieb vom Werden zum Sein, von der Vielheit zur concreten Einheit hin, der nur durch die Widersprüche, auf welche er in seinen bisherigen Studien nach allen Seiten hin gestossen war, in einen Zustand unruhiger Gährung übergegangen zu sein scheint, wie er ihn so gern bei jugendlichen Denkern schildert[12]).

Nach den obigen Voraussetzungen konnte nun aber jener Hang zum Systematischen sich nur auf die Resultate des sokratischen Philosophirens, konnte sich nur darauf beschränken, einzig diese innerlich zu verschmelzen und eben dadurch zu vertiefen. Sein dialektischer Drang musste sich vor der Hand an der Ethik Genüge geschehen lassen, und von den Systemen der alten Physiologen, welche bisher der Gegenstand seiner Studien gewesen waren, konnte er nur sehr vereinzelt und lediglich da Gebrauch machen, wo sich ihren Ansichten eine ethische Wendung geben

12) Z. B. Theaet. p. 148, E. 155 C. — E. Parmen. p. 130 D.

liess. Und so wird man sich nicht wuudern, selbst des Herakleitos erst spät von ihm gedacht zu sehen, während bis dahin sogar bei Gegenständen, wo man es erwarten sollte, meist nicht einmal stillschweigend Rücksicht auf ihn genommen wird.

Der eigentliche Grund von der Vereinzelung der sokratischen Begriffe lag darin, dass das sokratische Philosophiren an die Form der Gemeinschaftlichkeit und Mündlichkeit, selbst zum Zwecke der eignen Erkenntniss, gebunden war, nnd so jedesmal die zufälligen Gegenstände, welche sich gerade der Betrachtung darboten, in den Kreis derselben hineinzog. Die Schriftstellerthätigkeit Platon's ist bereits als solche eine Ueberwindung dieses Standpunktes, sofern sie es möglich macht, das Zerstreute zu fixiren nnd es eben dadurch zu wesentlicher Einheit an einander treten zu lassen. Man wird sich hüten müssen, Platon's spätere Aeusserungen über seine Schriftstellerwirksamkeit ohne Weiteres auch auf seine früheren Werke auszudehnen. Denn wenn er sie im Phädros[13]) seiner mündlichen Lehrthätigkeit unterordnet und sie auf den Kreis der schon gewonnenen Schule und des eigenen Nutzens beschränkt, so hat er für's Erste noch weder eine Schule, noch denkt er bereits daran, sich selber eine solche zu gründen, vielmehr nur noch seinerseits als Schüler des Sokrates den Lehren des Letztern im innern Zusammenhange in weitern Kreisen Eingang zn verschaffen[14]). Und will man ja von jenen späteren Aeusserungen bereits hier seinen Nutzen ziehen, so wird man allerdings überzeugt sein können, dass Platon als echter Sokratiker seine eigne schriftstellerische Wirksamkeit gewiss immer niedriger, als den lebendigern mündlichen Unterricht seines Meisters gestellt haben wird.

Sollte nun aber Platon's Schriftstellerei zunächst nichts Anderes, als die Verinnerlichung der Sokratik bezwecken, so musste die letztere in derselben durchaus in der ihr eigenthümlichen Form auftreten, d. h. der sokratische Dialog bot sich als innere Nothwendigkeit dar, so dass wir gar nicht auf den Vorgang der dialektischen Dialoge des Zenon[15]) zurückzugehen brauchen, ohne

13) p. 275 B. 276 D. 278 A.

14) Vgl. Nitzsch, *De Platonis Phaedro commentatio varia.* Kiel 1833. 4. bes. S. 19 f., 29 f.

15) Diog. Läert. III, 47.

darum einen möglichen Einfluss derselben ausdrücklich läugnen zu wollen. Das Streben nach Systematik aber, die Zurückführung des Zufälligen auf das Wesentliche, bedingte fernerhin jene künstlerische Form des philosophischen Dialogs, deren Schöpfer Platon ist. Und erwägen wir, dass jene Absorbirung aller frühern Principien durch die platonischen Ideen, welche längst als die Lebensaufgabe unsers Philosophen anerkannt worden ist, nichts Anderes als die Sichtung derselben an der Hand der sokratischen Begriffslehre, dass die Ideenlehre selbst erst das Resultat dieses Sichtungsprocesses ist, so werden wir es begreiflich finden, dass Platon trotz der wesentlichen Modificationen, welche im Verlaufe der Entwicklung nothwendig wurden, diese Form bis in sein höchstes Alter und im Ganzen auch den Sokrates als Gesprächleiter beibehalten hat, weil sie ihm eben nie zu vollständiger Bedeutungslosigkeit herabsank und herabsinken konnte. Zudem hat die platonische Philosophie auch in sofern stets den Geist der Sokratik bewahrt, als sie nie zu einem fertigen, objectiv in sich abgeschlossen Wissen geworden, sondern persönliche Lebensthätigkeit, Streben und Forschen, geblieben ist, und diese lässt sich objectiv anschauen nur an einem praktischen Ideale, am Sokrates [16]).

Für das erste Stadium der platonischen Schriftstellerei entsteht nun aber so ein merkwürdiger Widerspruch zwischen Sache und Form. Während der historische Sokrates vorzugsweise die Begriffe erotematisch aus Anderen entwickelte oder doch wenigstens seine eignen Ansichten nur als Hypothesen der gemeinsamen Prüfung unterbreitete [17]), behält er zwar als Gesprächsperson zunächst denselben Charakter, aber nichts desto weniger wendet sich der Schriftsteller mit den Resultaten dieser Gespräche offenbar Namens seines Meisters geradezu lehrhaft an das grössere Publicum. Und dieser Widerspruch wird nur noch schroffer dadurch, dass Platon die ‚Unwissenheit' des Sokrates in einer Weise hetont, wie es von diesem selber niemals geschehen ist [18]), und so ernst-

16) Zeller, die Philosophie der Griechen II. S. 144. von Baur, Sokrates und Christus, Tübinger Zeitschr. für Theologie 1837. S. 97—121.

17) Xen. Mem. IV, 6, 13.

18) Wenn auch Sokrates im Ganzen nicht Lehrer heissen wollte (Anm. 9), so lehnte er dies doch in Bezug auf einzelne Fragen keineswegs von

haft dies auch im Munde der Gesprächsperson klingt, so hört man doch bei dem Schriftsteller leicht die Ironie heraus, vermöge deren diese Unwissenheit nur im Gegensatze gegen die vermeintliche Weisheit Anderer gilt und also zum höchsten Triumphe des Sokrates ausschlägt. Allein dieser Widerspruch hebt sich dadurch, dass Platon sich selber noch nicht fähig fühlt, ein einigermassen abgeschlossenes Wissen darzulegen, so dass man von vorn herein vermuthen darf, es werde die Unwissenheit seines Sokrates auch auf ihn selber Bezug haben, und es werde dieselbe folglich eine doppelte Auslegung in sich schliessen, eine andere, sofern man sie direct auf die Gesprächsperson, und eine andere, je nachdem man sie auf den Schriftsteller bezieht, der diese zu seinem Organe und folglich auch zum Ausdruck seiner eigenen Zustände macht. So ist denn in der Person des Sokrates schon der Keim zu einer Idealisirung vorhanden, die freilich noch fast unmerklich bleibt, so lange sich Platon im Wesentlichen Eins mit seinem Meister fühlt. Wie dem aber auch sein mag, so ist es jedenfalls das Gefühl eignen Mangels, welches dem Platon nicht verstattet, die Resultate seiner Untersuchungen ausdrücklich und unumwunden hinzustellen, dass er vielmehr eben die sokratische Gesprächsform dazu benutzt, um sie in einer Menge von indirecten Andeutungen zu verhüllen. Ob damit in der ersten oder sokratischen Reihe der platonischen Schriften auch der Zweck verbunden ist, den Lesern nicht in unsokratischer Weise fertige, mühelose Resultate entgegenzubringen und so Wissensdünkel in ihnen zu erzeugen, während vielmehr Platon's Absicht allen Wissensdünkel zu züchtigen ist, im Gegentheile sie zum eigenen Nachdenken anzutreiben, indem er ihnen selbst den eigentlichen Ertrag der Untersuchung auszurechnen überlässt, darüber wollen wir wenigstens nichts Sicheres entscheiden. Jedenfalls will er mehr anregen, als nachhaltig belehren, und diese ganze Annahme hängt wenigstens recht gut mit den anfänglichen Zwecken seiner Schriftstellerei zusammen, wie wir sie oben zu enträthseln versuchten. Sie hat noch einen blos propädeutischen Charakter.

War es nun aber Platon's Intention, die Sokratik innerlich zu einem Systeme heranzubilden, und vermochte er dies andererseits

---

sich ab (Xen. Mem. I, 6, 14). Jenes soll nur heissen, dass er seine Schüler zum Selbstdenken anhielt (Xen. Symp. I, 5.).

nicht mit *einem* Schlage, will heissen in einem einzigen Werke, zu thun, so versteht es sich von selbst, dass die hierher einschlagenden Schriften seine eigene Entwicklung abspiegeln, und dass er natürlich je weiter, desto bewusster in jeder folgenden stillschweigend die Resultate der vorangehenden voraussetzt. Die Durchsichtigkeit dieses Verlaufes wird einigermassen getrübt, wenn wir uns genöthigt sehen sollten, zwei unter Platon's Namen überlieferte Dialoge, den *Jon* und den *ersten Alkibiades*, für echt zu halten, welche wir sodann nothwendig den Jugendwerken einreihen müssten. Beide bieten auch sonst in ihrer Composition manches Abweichende dar. Während sonst die frühesten Werke in einem Reichthume scenischen Apparates auftreten, welcher durch den Contrast gegen die Dürftigkeit des Inhalts im Vergleich zu den späteren Schriften nur um so auffallender hervortritt, so sind sie umgekehrt in dieser Beziehung überaus einfach. Ebenso fehlt ihnen allein der skeptische Schluss. Der Jon endlich ist überdies der einzige Dialog dieser Reihe, welcher nicht die Ethik zum Inhalte hat. Jedenfalls müssen daher diese beiden Schriften als Ausnahme von der Regel erscheinen. Uns aber erlaube man vielmehr die Regel als solche zu entwickeln, während die Unterbrechung durch weitläufige kritische Untersuchungen, die vielleicht am Ende doch noch nicht zu einem völlig gesicherten Resultate führen möchten, nur den klaren Einblick in die Regel trüben und stören würde. Möge es uns daher verstattet sein, beide Dialoge vor der Hand aus dem Spiele zu lassen, da wir für unser Unternehmen zunächst keinen Gewinn von ihnen hoffen, und erst nachträglich die Modificationen anzudeuten, welche durch ihre Echtheit würden hervorgebracht werden.

Um die Sokratik zum Systeme zu erheben, scheint es schon an sich glaublich, dass Platon an diejenigen Elemente derselben angeknüpft haben wird, welche bereits einen Ansatz zu einem solchen enthielten. Es sind dies aber bekanntlich nach der formalen Seite die Forderung begrifflichen Wissens und als die reale Kehrseite dazu die Bestimmung der Tugend als Wissen des Guten, an welche sich dann als Consequenz die Lehre knüpfte, dass Niemand freiwillig böse sei (Xen. Mem. IV, 2, 14). Entwicklung der Form und Methode, rein für sich betrachtet, verräth nun aber schon einen vorgeschrittenen Grad der Abstraction und setzt daher ein voraufgehendes Stadium voraus, in welchem das Bewusst-

sein über dieselbe an und mit der fortgesetzten praktischen Ausübung erst allmählich erstarkt ist, in welchem sie also erst in und mit den realen Gegenständen der Untersuchung zur Anschauung kam. Desto mehr werden wir auch bei Platon von vorn herein geneigt sein, mit der vollen Ausbildung der Methode zur technischen Regel schon ein Ueberschreiten des sokratischen Standpunktes anzunehmen, dagegen denjenigen Dialog, in welchem er jenen Mittelpunkt der sokratischen Ethik bei seinen Consequenzen ergreift, an die Spitze der Entwicklung zu stellen. Es ist dies der kleinere Hippias.

Erste Reihe der platonischen Werke.

Sokratische oder ethisch-propädeutische Dialoge.

Der kleine Hippias.

I. Inhalt und Gliederung.

In einer kurzen Einleitung p. 363 A. — 364 B. wird die Situation des Gesprächs geschildert und die Anknüpfung desselben motivirt. Es hat ausser dem Sokrates und Hippias noch einen dritten Mitunterredner, den Eudikos, welcher aber nur dazu dient, das Zustandekommen desselben auf ungezwungene Weise zu vermitteln und auch hernach, als es in der Mitte abzubrechen droht, dies durch seine Vermittelung zu verhindern, so dass dieses sein Dazwischentreten auch äusserlich die Grenze zwischen den beiden Abschnitten des Dialogs hervorhebt. In die eigentliche Unterredung selbst greift er nicht ein. Ausserdem liegt aber auch in der Anwendung dieser Mittelsperson eine grosse psychologische Feinheit, indem so der Schein einer Herausforderung des Hippias vom Sokrates abgewehrt wird[19]). Das Gespräch wird nämlich so eingekleidet. Hippias hat eben an einem nicht näher bezeichneten Orte, vielleicht in einer Palästra, nach sophistischer Weise eine lange Prunkrede und zwar über Homer gehalten. Der grösste Theil der Zuhörer hat sich bereits verlaufen; ein kleiner erlesener Kreis ist zurückgeblieben. Eudikos fordert den Sokrates auf, sich über den Vortrag zu äussern. Sokrates bittet eine Frage an den

19) Hermann a. a. O. I. S. 600. Anm. 254.

Sophisten richten zu dürfen. Eudikos vermittelt die Erfüllung dieses Wunsches: Hippias sagt zu mit prahlerischer Ankündigung seiner Weisheit. Der Hintergrund stummer Personen belebt auch hier die Scenerie, welche im Uebrigen einfacher ist, als in den nächstfolgenden Dialogen.

Sokrates fragt nun, wen Hippias und worin er ihn für den Besten halte, den Achilleus oder Odysseus. Hippias antwortet, Achilleus sei der beste, Nestor der weiseste, Odysseus der gewandteste und schlauste der homerischen Helden. Achilleus sei wahrhaft, Odysseus trügerisch und lügnerisch. Dies führt auf die allgemeine Frage, ob der Wahrhafte und der Lügner sich von einander unterscheiden, und es ergiebt sich, dass zur Lüge immer ein Wissen um die betreffende Sache gehört, dass also nur der Kundige und Geschickte (ἀγαθός) ebensowohl die Wahrheit zu sagen, als zu lügen vermag. Hippias, der bei der überwältigenden Kraft der sokratischen Frageweise sich längst nicht mehr sicher fühlt, tadelt die Spitzfindigkeit des Sokrates und schlägt vor, sich gegenseitig in fortlaufenden Vorträgen zu bekämpfen. Sokrates lehnt dies leichthin unter ironischer Anerkennung der grössern Weisheit des Hippias ab, wirft vielmehr die neue Frage auf, warum doch dieser den Achilleus als so ausschliesslich wahrhaft hinstelle, da er doch so vielfach als unwahr sich bethätige. Der Sophist erwidert, Odysseus rede vorsätzlich, Achilleus absichtslos die Unwahrheit. Durch die Entgegnung des Sokrates, dass dann nach der vorigen Untersuchung Odysseus der Bessere sei, wird das Thema des zweiten Abschnittes vorgezeichnet. — p. 364 B. — 373 A.

Hier wird nämlich die Behauptung, dass der mit Vorbedacht Lügende der Bessere sei, auf die allgemeinere und tiefere Gestaltung zurückgeführt, ob es besser sei, mit oder ohne Absicht zu fehlen und Böses zu thun. An einer Reihe von Beispielen zeigt Sokrates, dass wenigstens in allen anderen Verrichtungen der Bessere und Geschicktere der sei, welcher absichtlich, als der, welcher gegen seinen Willen sein Ziel verfehle. Auch die Tugend ist entweder ein Vermögen oder Wissen oder Beides, und in jedem Falle ist diejenige Seele, welche das Gute wie das Böse zu thun weiss und vermag, mithin auch die absichtlich sündigende, als die bessere zu bezeichnen, „wenn es wirklich eine solche giebt," setzt Sokrates wohlbedächtlich hinzu. Aber weder Hip-

pias, noch er selbst können sich von der Richtigkeit dieser Paradoxie überzeugen. So schliesst das Gespräch scheinbar ganz skeptisch.

II. Der Grundgedanke.

Eben dieser Umstand hat offenbar Schwalbe[20]) verleitet, in der ganzen Beweisführung nach Form und Inhalt nichts Ernsthaftes zu erblicken, sondern eine reine Karrikatur der sophistischen Dialektik nach beiden Seiten hin zur Verhöhnung des Gegners und zur Entlarvung der falschen Moral der Sophisten. Allein dies widerlegt sich einfach dadurch, dass Hippias selbst dem hier verfochtenen Satze durchaus seine Zustimmung versagt.

Auch Ast[21]) findet nur einen polemischen Zweck, nämlich den, den Weisheitsdünkel der Sophisten gegen die ironische Unwissenheit des Sokrates contrastiren zu lassen und ihn in seiner Leerheit und Blösse darzustellen;. weil dies aber an einem ganz unsokratischen Satze erwiesen werde, so hält er den Dialog für unecht. Billig ist aber doch erst zu erforschen, ob sich nicht ein sokratisch-platonischer Kern in demselben entdecken lässt.

Ebenso sieht Stallbaum[22]) die Beschämung der dünkelhaften sophistischen Unwissenheit, welche nicht einmal solche Trugschlüsse zu lösen vermöge, als den Hauptzweck an. Indem er aber sonach die Beweisführung gleichfalls sophistisch findet, schliesst er daraus, dass auch gerade das Gegentheil von ihrem Ergebniss das Wahre sein werde, und so erklärt er es für den Nebenzweck, die Annahme, als ob es möglich sei, mit Absicht zu sündigen, durch die Absurdität ihrer Consequenz, dass nämlich dann der absichtlich Sündigende der Bessere sei, zu widerlegen.

Nicht anders Hermann[23]), nur dass er die erstere Seite positiver fasst: Es solle die sokratische Methode im Kampf gegen die populäre Unwissenheit und ihr reflectirtes Echo, die sophistische Scheinweisheit, selbst da, wo sie am natürlichen Gefühle einen Bundesgenossen zu haben scheinen, und gegen die verkehrte Auctorität, welche sie den alten Dichtern einräumten, sich bewähren.

20) *Oeuvres de Platon I.* S. 116.
21) Platon's Leben und Schriften. Leipzig 1816. 8. S. 464.
22) *Platonis opera IV*, 2. S. 232 — 235. 23) a. a. O. I. S. 434.

Umgekehrt legt eine zweite Reihe von Erklärern auf die reale Seite des Werkes das Hauptgewicht und sucht zugleich zu diesem Zwecke derselhen eine noch positivere Bedeutung abzugewinneu.

Zu unbestimmt äussert zunächst Schleiermacher[24]) sich dahin, es solle hier auf den Unterschied des Theoretischen und Praktischen (soll wohl heissen: des bewussten und des unbewussten Handelns) aufmerksam gemacht werden, also auf die Natur des Willens und des praktischen Vermögens und somit darauf, in welchem Sinne allein die Tugend eine Erkenntniss genannt werden könne. Nichts desto weniger erhlickt er in dem Dialog, offenhar nur, weil er in seiuer Reihenfolge für ihn keinen Platz fand, einen blosen, von einem Schüler nachgearheiteten Entwurf des Platon.

Bestimmter fand Zeller[25]) die Absicht, die gewöhnliche Anschauung, welche die Moralität in den einzelnen Handlungen für sich und nicht in der zu Grunde liegenden Beschaffenheit des Bewusstseins sucht, welche es für möglich hält, wissentlich und vorsätzlich Böses zu thun, durch Entwicklung ihrer Consequenzen zu widerlegen und eben dadurch die höhere Auffassung der Tugend als einer Erkenntniss indirect vorzuhereiten. In dieser letztern Wendung liegt der Fortschritt gegen die vorhin entwickelten Erklärungen. Nur hypothetisch gilt es, dass der wissentlich Sündigende hesser, als der unwissentlich Sündigende ist, indem jener doch das Princip des Rechten in sich trägt, dieser sogar dem Princip aller wahren Tugend noch fern ist. In Wahrheit kann vielmehr der Wissende kein wirkliches Unrecht, sondern nur ein solches hegehen, welches wohl dem Scheine und der Form nach Unrecht, in der That aher und hinsichtlich seines sittlichen Gehaltes Recht ist.

So angesehen, verschwindet alles Sophistische der Beweisführung und selbst der scheinhare Cirkel, durch welchen Zeller[26]) sich ehemals zur Verdächtigung des Dialogs bewegen liess, sofern im zweiten Theile scheinhar schon vorausgesetzt wird, dass die Wissenden mit den Guten identisch sind, ist in Wahrheit nicht

24) Uebers. I, 2, S. 292.

25) Platonische Studien. Tübingen 1839. 8. S. 152 f.

26) Neuerdings hält er selbst den Dialog für wahrscheinlich echt, s. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1851. S. 256.

vorhanden, vielmehr wird bei dem epagogischen Verfahren nur der gemeine Sprachgebrauch benutzt, nach welchem ein guter Rechner z. B. soviel, als ein geschickter, kundiger Rechner heisst. Zu demselben Ergebniss gelangt Steinbart[27]), welcher nur in der Bemerkung, dass die Tugend vielleicht Beides sei, Wissen und Kraft, bereits den Anfang eines Hinübergehens über die rein sokratische Ethik erblickt. Allein so sehr es allerdings Platon's Zweck ist, hiermit auf die thätige Uebung der Willenskraft hinzuweisen, so schliesst diese doch auch der historische Sokrates (Xen. Mem. III, 9, 1—3.) nicht aus und kann es nicht, weil bei ihm selber das Wissen nicht ein fertiges ist, sondern eine thätliche Uebung der ethischen Kraft, weil gerade hierin bei ihm die Einheit von Wissen und Willen beruht.

Geht nun aber so in diesem ethischen Wissen die ganze Realphilosophie des Sokrates auf, so kann auch die formale Seite des Werkes nichts Uebergreifendes mehr haben. Inhalt und Methode, Position und Negation ziehen sich vielmehr wesentlich in Eins zusammen. Jenes ethische Wissen wird der vulgären Tugendansicht eben so sehr entgegengesetzt, als andererseits gerade umgekehrt auf dem Wege der Induction aus ihr als die nothwendige Consequenz des unklaren sittlichen Gefühles selber entwickelt. Und anderntheils kann nur die sokratische Methode ein solches Wissen erzeugen und ist umgekehrt wiederum die nothwendige Aeusserung und das Product desselben, wie sich dies aus dem Gegensatze gegen die Manier der Sophisten, jener eigentlichen Sprecher der vulgären Unwissenschaftlichkeit, ergiebt, und wie der Inhalt, so wird eben dessbalb auch die Methode an diesem Gegensatze erst zur Klarheit gebracht. Auf der einen Seite masslose Prahlerei, p. 363 E. ff., und eine Vielwisserei, welcher doch das einigende Band des Begriffes fehlt, p. 368 B. — E., und welche daher auch bald die Leerheit ihres Grosssprechens zeigt, indem sie sich von den Fesseln der sokratischen Frageweise beengt fühlt, p. 369 B. — D., und sich auf das ergiebigere Feld langer Prunkreden zurücksehnt, bei welchen es auf gut Glück ankommt, ob der Zuhörer ihnen folgen und ihre Schwächen herausfinden kann, p. 373 A., bis endlich ihre ganze vermeintliche Weisheit in Nichts

27) In Hieronymus Müller's Uebers. 1. Thl. Leipzig 1850. 8. S. 103 f.

zerrinnt, p. 376 C. Auf der andern Seite jene sachgemässe Bescheidenheit und jenes aufrichtige Forschen nach der Wahrheit, welche vielleicht erst Platon unter dem Namen der „Unwissenheit“ verkörpert, zugleich aber schon hier mit Zügen schildert, in denen sich seine eigenen Zustände abspiegeln. Denn in einem rathlos zwischen Gegensätzen schwankenden, dem eines Fieberkranken ähnlichen Zustand, p. 372 D. E. vgl. 376 C., wird man nicht die classische Ruhe des Meisters, vielmehr jenes gährende Ringen des jungen Denkers erkennen, dessen wir bereits vorhin erwähnten[28]). In Bezug auf den Sokrates ist die Unwissenheit nur der bewusste, aber im Uebrigen objectiv gehaltene Ausdruck für den Mangel eines eigentlichen Systems, für Platon tritt dagegen in demselben noch das subjective Bedürfniss hinzu, diesem Mangel abzuhelfen, der Zug zum Systeme hin. Höchst unentwickelt ist dagegen noch das Bewusstsein über die Methode, welches sich blos in der Gegenüberstellung der sokratischen Frageweise gegen die langen Reden der Sophisten äussert. So wenig der historische Sokrates selber den fortlaufenden Vortrag verschmäht oder seinerseits auf Fragen zu antworten sich weigert, so erschien es doch bereits seinen Zeitgenossen vorwiegend charakteristisch, ihn fragend auftreten und selbst an ihn gestellte Fragen durch Gegenfragen beantwortet zu sehen (Xen. Mem. IV, 4, 9 f.). Platon nun gar, nachdem er die sokratische Unwissenheit so stark betont hatte, musste auch diese Weise, die am Meisten mit ihr übereinstimmte, p. 372 B. C., entschieden in den Vordergrund drängen und behält sie auch in der praktischen Anwendung hier strenge bei. Natürlich kann sich dies aber nur auf eigentliche Philosopheme beziehen, die fortlaufende Schilderung der sokratischen Unwissenheit selbst, welche recht charakteristisch zwischen die beiden Abschnitte des Ganzen tritt, p. 372 B. — 373 B., betrifft seinen factischen Geisteszustand, den Sokrates unmöglich aus einem Andern herauskatechisiren konnte. Die Häufung der Beispiele im Dialog verräth schon ein Streben nach möglichst vollständiger Sammlung der Empirie zwecks grösserer Sicherheit der Induction. Die Echtheit steht auch durch das äussere Zeugniss des Aristoteles (Met. V, 29, 1025 a. 6 ff.) fest.

28) Anm. 12. Steinhart a. a. O. I, S. 100.

Lysis.

I. Kurze Inhaltsangabe.

Der Lysis und Charmides bieten die früheste Form durch den Sokrates wiedererzählter Gespräche, nämlich die Wiedererzählung an eine oder mehrere stumme Personen. Es ist anerkannt, dass diese Einkleidung blos dazu dient, eine lebendigere Schilderung des Dramatischen und Mimischen zu ermöglichen. Und dieses tritt denn auch hier in einer jugendlichen Ueberfülle hervor, welche nicht wenig gegen die logisch formale Behandlung des Inhalts contrastirt[29]), so reich auch dabei verhältnissmässig namentlich der Lysis schon an neuen, nur noch unentwickelten Gedanken ist. Auch die Gliederung dieses Gesprächs ist reicher, als die der übrigen frühesten Schriften.

Der Schauplatz ist eine neuerbaute Palästra. In der allgemeinern Einleitung p. 203—206 E. wird Hippothales von dem satirischen Ktesippos wegen des unaufhörlichen ‚Singens und Sagens' von seinem Geliebten Lysis verspottet, und auch Sokrates tadelt ein solches Verfahren, welches nur dazu dient, den Liebling eitel und dünkelhaft zu machen, und welches blos den egoistischen Zweck hat, ihn auf diese Weise für sich zu gewinnen. Während dies Gespräch noch ausserhalb stattgefunden, führt uns eine zweite speciellere Einleitung p. 206 E. — 207 D. in das Innere der Palästra und zu einer Unterredung mit dem Lysis hin, welche dem Hippothales ein Vorbild liefern soll, wie die wahre Liebe umgekehrt den Geliebten sittlich zu bilden sucht, indem sie ihn vor Allem zunächst zum Gefühl seiner Bedürftigkeit und Unwissenheit bringt und ihn so nicht eitel, sondern bescheiden macht, s. p. 206 C., 210 E.

Die eigentliche Masse des Gespräches zerfällt nun in vier Abschnitte, in denen die Knaben Lysis und Menexenos abwechselnd die Mitunterredner des Sokrates sind. Ueberall, wo es sich um formelle Schärfe der Begriffsentwicklung handelt, da wird der streitsüchtige, kecke, spitzfindige Menexenos, wo dagegen entweder um elementare Grundlegung oder aber um Gewinnung eines

29) Hermann a. a. O. I. S. 387. Zeller, Zeitschr. f. Alterth. 1851. S. 252.

concreten Inhalts, da wird der schüchtern kindliche, aber dabei tiefere und sinnigere Lysis ins Gespräch gezogen[30]).

In der ersten elementaren Unterredung mit dem Lysis, p. 207 D. — 210 E., verbindet Sokrates mit dem vorher erwähnten methodischen Zweck die Grundlegung des eigentlichen Themas, indem gezeigt wird, dass Wissen und Geschick uns allein die Liebe Anderer erwirbt. Die Freundschaft wird hier noch ganz sokratisch nach ihrer Nutzbarkeit angesehen. Strenger dialektisch ergiebt sich darauf in der Unterredung mit Menexenos, p. 211 A. — 213 D., die Gegenseitigkeit als ihre nothwendige Form. Diese Form empfängt sodann drittens (Lysis ist hier wieder Mitsprecher) ihren Inhalt durch Aufnahme der beiden einander gegenüberstehenden naturphilosophischen Sätze von der Anziehung des Gleichartigen (Empedokles), was aber in ethischer Beziehung auf das Gute zu beschränken, sofern das Böse sogar das sich selber Ungleiche ist, und wiederum von der Befreundung des Entgegengesetzten (Heraklit). Beide Sätze sind in ihrer Schroffheit unwahr, der letztere, weil nach dem Obigen die Freundschaft nur unter Guten möglich ist; von dem erstern wird dagegen seine Einseitigkeit nur durch eine vorläufige Beweisführung gezeigt, indem das Gute höchst einseitig im absoluten Sinne, als bedürfnisslos gefasst wird, die Guten also einander nicht nützen, folglich auch, was doch eben angenommen ward, nicht Freund sein können. Sofort aber wird diese mangelhafte Fassung wieder aufgehoben, wenn schon nur indirect, so dass die relativ-Guten hier noch negativ als die ‚weder Guten, noch Bösen‘ auftreten, welche vermöge ‚der Gegenwärtigkeit eines Bösen,‘ d. h. vermöge ihrer Unvollkommenheit, das Gute lieben, p. 213 D. — 218 C. Im letzten Abschnitt, p. 218 C. — 223 A., wird nun endlich zwischen einem absoluten Guten als dem höchsten Gegenstande der Liebe, dem einzigen Selbstzweck (πρῶτον φίλον) und den relativen Gütern, welche nur als Mittel zu ihm begehrt werden, unterschieden, damit aber auch indirect die vorhergebende Verwechselung relativ guter Menschen mit dem erstern völlig aufgeklärt. Eben so entdeckt sich nun auch der Widerspruch, wenn vorhin derjenige Mangel, der doch zur Sehnsucht nach dem Guten hintreibt, als ein Böses bezeichnet ward. Die auf ihm beruhende Begierde ist vielmehr selbst ein

30) Steinhart a. a. O. I. S. 224 ff.

weder Gutes noch Böses, d. h. positiv ein relativ Gutes, sie ist nur der Trieb nach Erfüllung der natürlichen Lebensfunctionen der Seele, während das Böse deren Störung ist. In sofern strebt die Liebe nach dem Angehörigen, und es ist wenigstens angedeutet und überdies unmittelbare Consequenz aus dem Vorigen, dass man als das einem Jeden eigenthümlich Angehörige das Gute bezeichnen muss, um allen den Widersprüchen zu entgehen, welche noch einmal durch einseitige Fassung dieses, so wie der frühern Begriffe herbeigezogen werden.

Aus der Richtung auf das Angehörige erklärt sich die Gegenseitigkeit, aus der auf das Gute der Zug zu dem zugleich Aehnlichen und Unähnlichen hin. Denn diese beiden Eigenschaften treffen nicht blos das letzte Ziel, das höchste Gut, sondern auch den nächsten Gegenstand. Nämlich die Vervollkommnung durch die Freundschaft, die Annäherung an das Ideal des absolut Guten, liegt in der Ergänzung des eigenen Wesens. Ergänzung aber wird nur in dem geboten, was wir nicht haben; nur ungleichartige Naturen können sie geben. Vervollkommnen wiederum kann uns nur das Gute; ihre Unähnlichkeit darf also nur darin bestehen, dass sich verschiedene Seiten des höchsten Guten in ihnen darstellen, sie muss auf dem Grunde wesentlicher Gleichheit beruhen.

Unter den Personen liefert Hippothales das Bild einer unwahren und unsittlichen Liebe, die in dem geliebten Gegenstande nur sich selber liebt und von einer gegenseitigen sittlichen Erziehung und Ergänzung keine Ahnung hat, Lysis und Menexenos geben einseitig ein Beispiel von der gegenseitigen Anziehung ungleichartiger, Ktesippos und Menexenos verwandter Naturen [31]), und Sokrates allein stellt die wahre und allseitige und darum selbstbewusste Freundschaft dar. Eben desshalb misst er es sich als sein einziges Wissen bei, Liebende und Geliebte erkennen zu können, p. 204 C.

II. Aufgabe und Standpunkt des Werkes.

Der historische Sokrates stellte wiederholt die Freundschaft unter den Gesichtspunkt einer nur empirisch bestimmten Nützlichkeit (Xen. Mem. I, 2, 52—55. II, 4, 6.), behauptete andererseits, dass nur zwischen Guten eine Freundschaft möglich sei (Mem. II, 6, 5.),

31) Steinhart a. a. O. I. S. 220 f.

und da bei ihm nützlich und gut identisch sind, so musste dies schon an sich den nach Systematik ringenden Platon veranlassen, Beides dahin zu vereinigen, dass man in dem Freunde das Gute liebt. Weiter ist nun aber, wie er bereits im kleinen Hippias nach den Spuren seines Meisters erwiesen, Tugend und Wissen identisch; nach der Tugend streben, heisst also philosophiren. Wenn daher Sokrates sein Verhältniss zu seinen Schülern mit dem Namen der Freundschaft und sogar der Liebe bezeichnete (Xen. Mem. I, 2, 7 f. vgl. 6, 14. II, 6, 28. IV, 1, 2 u. bes. d. Sympos.), wenn er die hier fast wörtlich wiederkehrende Aeusserung that (Mem. I, 6, 14), wie Andere Pferde- und Hunde-, so sei er Freundeliebhaber (φιλέταιρος p. 211 E.), so ergab sich für Platon die fernere Consequenz, dass es gar keine andere Freundschaft als die philosophische giebt, und dass unter derselben gar nichts Anderes, als die sokratische Gemeinsamkeit des Philosophirens zu verstehen ist. Nun war aber wieder das sokratische Philosophiren vermöge der Unwissenheit ein bloses Streben, man strebt aber nur nach dem, was man nicht hat, folglich ist es ungenau, den ‚Guten' dies Streben zuzuschreiben, vielmehr sind die Philosophirenden die zwischen Böse und Gut in der Mitte Stehenden, folglich ist in der Gegenseitigkeit dieses Strebens der Freund nur mittelbar das Gut, nach welchem wir trachten, wir trachten darnach um eines Höhern willen, das diesem Besitze inhärirt: die sokratische Nutzbarkeit der Freundschaft, mit welcher das Gespräch, wieder im engsten Anschluss an Sokrates eigene Aeusserungen (Mem. I, 2, 52—55.) begann, ist im Verlauf desselben schliesslich in eine immanente Zweckmässigkeit hinübergetrieben. Darin liegt aber schon die Scheidung eines höchsten Gutes von den relativen Gütern, womit die sokratische Relativität des Guten (Mem. III, 8.) wenigstens der Form nach bereits überwunden ist. Ja, die Bezeichnung dieses πρῶτον φίλον, ὡς ἀληθῶς φίλον, um dessen willen wir auch alles Andere φίλα nennen, klingt schon an die Sprache der spätern Ideenlehre an, vgl. bes. Symp. p. 210 E., ja die einzelnen Güter werden bereits als seine εἴδωλα bezeichnet, p. 219 C. D.

Andererseits ist aber dies höchste Gut noch eine blose Form ohne alle concrete Bestimmtheit des Inhalts, und wenn gerade die Unbestimmtheit, in welcher Sokrates den Begriff des Guten belassen hatte, so dass auch das dem physischen Leben Erspriessliche eingeschlossen war, noch den weitern Schritt möglich macht, das

Böse als den absoluten Widerspruch oder die Negation, p. 214 D. vgl. 217 C. D., und die zum Guten strebenbe Begierde umgekehrt geradezu als die Aeusserung der natürlichen Lebensfunctionen des Körpers so gut, wie des Geistes zu bezeichnen, so sind dies doch blose Gedankenkeime, denen hier noch keine weitere Folge gegeben werden kann. An eine Hypostase des sokratischen Begriffes ist dabei noch nicht am Entferntesten zu denken: das höchste Gut ist keineswegs der Begriff des Guten. Und so sehr es auffallen mag, gleichzeitig die Unterscheidung substantieller und accidenteller Bestimmungen, p. 217 C. D., gemacht und sich dabei durch den Ausdruck παρουσία wieder an die Ideenlehre erinnert zu sehen, so setzt Platon diese Unterscheidung doch mit dem Vorigen nicht in die geringste Beziehung. Die beiden Hauptelemente der spätern Ideenlehre, das formal logische und das reale, Begriff und Urbild, laufen hier, so zu sagen, noch getrennt neben einander her.

Aber auch so ist jene Begierde nach dem — höchsten — Guten, p. 221 A. B., nichts Anderes, als der philosophische Trieb und kehrt als solcher noch im Symposion in dem unbestimmtern und weitern Begriffe des ἔρως als Ausgangspunkt wieder.

Selbst die Benutzung naturphilosophischer Sätze darf nicht allzu hoch angeschlagen werden, da sie p. 214 A. mit gleichlautenden Dichtersprüchen auf eine Linie gestellt werden[32]). Man darf

32) Wir haben oben mit Heindorf z. d. St. und Steinhart a. a. O. I. S. 266 Anm. 22 in dem p. 214 B. citirten ‚Weisen‘ den Empedokles verstanden. Anders freilich Böckh, Heidelb. Jahrb. 1808. S. 118: ‚es muss auch hier ein populärer Denker, welchen man auch aus mündlichen Vorträgen kannte, gemeint sein; denn nicht unbedachtsam bat Plato die Kenntniss der weisen Männer dem jungen Lysis zugemuthet, sondern gerade um zu verstehen zu gehen, dass keiner jener wahren Weisen, sondern die spottweise so genannten, die Sophisten, gemeint seien.‘ Hermann a. a. O. I. S. 569 Anm. 78 stimmt bei und vermuthet genauer den Hippias nach Protag. p. 337 D. Allein ehe Platon selber zu einer tiefern speculativen Entwicklung gelangt war, fehlten ihm noch alle Mittel Sophisten und wahre Weise zu unterscheiden, wenigstens konnte als letzterer allein Sokrates ihm gelten. Und hatte er selbst schon in jungen Jahren so umfassende philosophische Studien gemacht (s. Anm. 5), so lag ihm der Gedanke wahrscheinlich nicht besonders nahe, dass er dem Lysis zu viel zumuthet. Als ursprüngliche Quelle will dann Hermann (vgl. a. a. O. I. S. 279 Anm. 26) lieber den Demokritos; Stallbaum denkt an Anaxagoras. Allein sollte nicht Platon die minder mechanische Fassung des Empedokles vorgezogen haben? Im Uebrigen s. Steinhart a. a. O.

annehmen, dass ein Zurückgehen auf ethische Sätze auch der alten Naturphilosophen ganz im Geiste der reinen Sokratik ist[33]), selbst wenn bei Xen. Mem. I, 6, 14 unter den σοφοὶ vorzugsweise Dichter verstanden sind. Das Eigenthümliche besteht also bei Platon hier nur darin, dass er auch physisch-metaphysische Theorien nicht verschmäht, sofern er denselben nur ein ethisches Resnltat abzugewinnen vermag, wodurch allerdings eine Art tieferer specnlativer Begründung erreicht wird.

Was nun die Methode anlangt, so hat sich, gegen den kleinen Hippias gehalten, das Bewnsstsein über dieselbe bedeutend verinnerlicht, es findet fast ein Fortschritt von der Negation zur Position statt. Dort, wo es sich nur darum handelt, einen aufgeblasenen Verächter wahrer Wissenschaft seiner Unwissenheit zu überführen, keineswegs aber eine so unphilosophische Natur für die Philosophie zu gewinnen, kommt im Grunde nur die sokratische Elenktik vermittelst der erotematischen Methode zur Anwendung. Hier dagegen, wo recht eigentlich das philosophische Freundschaftsverhältniss in Betracht kommt, wo es sich darum handelt, zwei zarte Jünglinge von vortrofflicher Anlage für das Studium der Philosophie zu gewinnen und in die ersten Grundzüge derselben einzuweihen, kann die Elenktik nur Vorbereitung und begleitendes Moment der Protreptik sein. Es hält dnrchaus nicht schwer, in dem ersten Theile des Gesprächs den unverdorbenen Lysis von seiner Wissensbedürftigkeit zu überzeugen, nnd nur gegen den streitsüchtigen Menexenos bedient sich Sokrates recht eigentlich sophistischer Begriffsverwirrungen, theils um ihn so vor den Verirrungen zu bewahren, welchen sein Natnrell und Bildungsgang ihn aussetzen kann, anderntheils nm das wahrhaft Philosophische in diesem Naturell ausznbilden, indem er ihm Räthsel zn lösen giebt, bei welchen es nur auf begriffliche Schärfe der Unterscheidnng ankommt. So im zweiten Abschnitt die Vermischung der verschiedenen Bedentungen von φίλος und im vierten die von ἕνεκα und διά[34]).

Eben desswegen trägt nun aber auch die sokratische Unwissenheit nicht mehr jenen schroffen Charakter an sich, wie im klei-

33) Zu weit geht Steinhart a. a. O. I. S. 225.

34) Stallbaum a. a. O. S. 78. Steinhart a. a. O. I. S. 265. f. Anm. 19 f. S. 268. Anm. 31.

nen Hippias, sondern Sokrates schreibt sich wenigstens doch das Erkennen der Liebenden und Geliebten, d. h. die Einsicht in die Natur des philosophischen Strebens zu. Es hängt auch dies mit der hier gewonnenen tieferen Betrachtung der Liebe und Freundschaft zusammen und darf daher dem historischen Sokrates nicht unmittelbar zugetheilt werden. Ja, es gleitet die leise Andeutung an uns vorüber, dass der rechte Philosoph auch von der Weisheit wieder geliebt werde, p. 212 D.[35]). Die Sehnsucht des unbefriedigten Wissensdurstes, wie wir sie im kleinen Hippias zu entdecken glaubten, hat bereits der ruhigern Erkenntniss einer allmählichen Befriedigung desselben und des zu ihr führenden Weges Platz gemacht. Ja, es könnte scheinen, als ob die Forderung der Gegenseitigkeit in der Freundschaft, d. h. in der philosophischen Anregung sich nicht mit der einseitigen Fragemethode verträgt, welche Platon auch hier den Sokrates streng einhalten lässt. Allein es kommt ja hier einzig darauf an, den beiden noch ungeübten Knaben seinerseits die erste Anregung zum Selbstdenken zu geben. Das ganze Gespräch ist nur propädeutisch, es wird gerade in dem Augenblicke unterbrochen, als Sokrates es mit einem der Aelteren fortsetzen will.

Die Absicht des Ganzen ist, Trieb und Gegenstand oder Zweck der Philosophie, d. i. Liebe und höchstes Gut, sodann das Mittel, durch welches jene dieses erreicht, d. h. die Freundschaft, und endlich die praktische Anwendung dieses Mittels, d. h. die Methode, in vorbereitender Weise, und zwar mit Andeutung der Folien, darzustellen.

III. Frühere Ansichten über den Zweck des Gespräches.

In dieser Auffassung fliessen die von Hermann, Steinhart und Schleiermacher[36]) in Eins zusammen. Es beruht auf einer gänzlichen Vermischung der verschiedenen platonischen Entwicklungsstadien, wenn es Schleiermacher als die eigentliche Aufgabe des Werkchens erkennt, die Liebe als den philosophischen Trieb darzustellen, da doch dieselbe hier noch ganz von

35) Steinhart a. a. O. I. S. 266. Anm. 21.

36) Hermann a. a. O. I. S. 447—449 und 613. Anm. 4. Steinhart a. a. O. I. S. 223 und 229. Schleiermacher a. a. O. I, 1. bes. S. 178 f.

dem objectiven Verhältnisse der Freundschaft umhüllt erscheint. Treffend dagegen bemerkt er, dass der Nebenzweck — eigentlich nur die praktische Erscheinung und Anwendung des Hauptzweckes — eine Anweisung zur sittlichen erotischen Behandlung des Lieblings zu geben, das Innere mit der Form verbindet. Steinhart verfährt in der obigen Beziehung ungleich richtiger, sofern nach ihm der Dialog den physischen Grund und das ethische Wesen der Freundschaft darstellen soll, und zwar als ersteren die Liebe, als letzteres aber das sich ergänzende gemeinsame Streben zugleich verwandter und verschiedener Naturen nach dem höchsten Gute. Allein so tritt wieder nicht genau genug hervor, was bei Schleiermacher nur unhistorisch gefasst war, dass nämlich die Untersuchung über die Freundschaft nur der über das Wesen der Philosophie dient; eher könnte so das Umgekehrte Platz zu greifen scheinen. Hermann endlich hat den realen Gehalt des Werkes noch mehr verengert und blos auf das Object der Philosophie beschränkt, nämlich die Aufstellung eines höchsten Gutes. So scheint denn auch das innere Band zu fehlen, wenn er daneben in methodischer Beziehung die Absicht findet, das Ungenügende des gemeinen Sprachgebrauches aufzudecken, auf die Relativität mancher Begriffe hinzuweisen und vor der abgerissenen Anwendung einzelner Dichterstellen und philosophischer Lehrsätze zu warnen.

Bei Stallbaum[37]) wird nun vollends das Methodische zur Hauptsache und noch dazu auf die blose Verspottung der sophistischen Manier beschränkt, welche an den Nebenzweck, das Wesen der Freundschaft, dem Stallbaum gleichfalls keine tiefere Bedeutung abgewinnt, nur ganz zufällig angeknüpft ist.

Von der Annahme einer so mangelhaften Composition aus ist es dann endlich nur noch ein weiterer Schritt, in dem Ganzen mit Ast und Socher[38]) nur ein Spiel mit trügerischen Sophismen zu erblicken und die Echtheit ohne allen Grund zu verwerfen.

---

37) a. a. O. S. 86—88.

38) Ast a. a. O. S. 431—434. Socher, Ueber Platon's Schriften. München 1820. 8. S. 140—144. Auf ganz anderem Grunde beruhen die Zweifel von Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 170. Anm. gegen die Echtheit, die er jetzt selbst berichtigt hat, Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 252 ff.

Charmides.

I. Inhalt und Zweck.

Aus der unverhältnissmässig langen[39]) Einleitung, p. 153 A.— 158 E., heben wir nur Eins hervor. Schon hier wird nämlich durch den Satz, dass alle Krankheit und Gesundheit aus der Seele stamme, die Besonnenheit als eben diese Gesundheit der Seele und Herrschaft über den Körper angedeutet[40]), und Sokrates als derjenige bezeichnet, welcher durch die Zauberkraft seiner Reden dieselbe hervorzubringen vermag. Die eigentliche Hauptmasse zerfällt sodann in einen propädeutischen und einen mehr dialektischen Theil. Dort ist der jugendlich sinnige Charmides, hier der feingebildete, spitzfindige Kritias der Mitunterredner[41]).

Das erste Gespräch nun, p. 159 A. — 162 C., kündigt wiederum sofort die sokratische Zurückführung der Besonnenheit auf das Wissen an, freilich naturgemäss in der rein populären Fassung, wer die Besonnenheit besitze, müsse doch nothwendig auch über ihr Wesen eine Vorstellung haben[42]). Die ganze Reihe von Definitionen, welche hierauf der Dialog darbietet, steht in einem aufsteigenden Verhältniss. Die erste von ihnen ergreift eben desshalb blos die äussere Erscheinung, indem sie Besonnenheit für Ruhe und Würde im Auftreten erklärt. Allein es zeigt sich, dass dies nicht einmal ein sicheres Kennzeichen, geschweige denn das Wesen dieser Tugend ist, p. 159 B. — 160 D.

Die zweite Erklärung geht wenigstens schon in das Gebiet des innern Seelenlebens hinein, ergreift aber, so zu sagen, nur die Naturbasis desselben, die instinctive sittliche Scheu (*αἰδώς*), während es leicht ist, darzuthun, dass es auch eine falsche Scham und Bescheidenheit giebt, dass jene an sich also noch etwas sittlich Gleichgültiges ist, p. 160 E. — 161 B.

Da endlich bringt Charmides eine dritte, mehr begriffliche Auffassung. Besonnenheit sei, dass Jeder das Seinige thue. Sofort aber geht auch nach einigen leichten Plänkeleien des Sokrates gegen dieselbe, welche lediglich auf einer sophistischen Ver-

39) Hermann a. a. O. I. S. 608. f.
40) Steinhart a. a. O. I. S. 281.
41) Ebenda I. S. 277, 282.
42) Hermann a. a. O. I. S. 444 und 610. Anm. 290.

wechselung des ethischen Thuns, *πράττειν*, mit dem technischen *ποιεῖν* beruhen, die Rolle des Gesprächstheilhabers auf den Kritias über, was geschickt dadurch eingeleitet wird, dass sich dieser als Urheber der Definition ergiebt[43]).

So beginnt denn der zweite Abschnitt. Offenbar lässt Platon nur desshalb das *πράττειν* mit dem *ποιεῖν* vermengen, um dadurch zur Scheidung beider Begriffe aufzufordern. Aber Kritias, der das Erstere rügt, vollzieht die letztere selbst in einer so sophistischen Weise, dass Sokrates nicht umhin kann, an den Prodikos zu erinnern, wobei nur soviel als das Richtige festzuhalten ist, dass wir mit dem Thun des Eigenen bereits aus der allgemeinen psychischen in die engere ethische Sphäre hineingelangt sind. Kritias aber geht weiter, indem er behauptet, dass das *ποιεῖν* sich beständig nur auf das sittlich Gute erstreckt, p. 162 C. — 164 A.

So erscheint allerdings der Uebergang in die vierte Auslegung, Besonnenheit sei das Thun des Guten, vor der Hand als erschlichen. Aber auch abgesehen davon, fehlt so noch die specifisch-sokratische Zurückführung auf das Wissen, und so weist denn auch Sokrates sofort nach, dass diese unbestimmte Fassung das Bewusstsein der Besonnenen über ihre Thätigkeit noch gar nicht nothwendig einschliesst, welche er doch gleich im Anfange des ganzen Gesprächs als nothwendig vorausgesetzt hat, p. 159 A. Zugleich stellt er dabei auch das *ποιεῖν* zu dem *πράττειν* in ein positiveres Verhältniss: allem technischen Schaffen wird ein ethisches Thun zu Grunde gelegt, p. 164 A. — C.

Statt nun aber die gegebene Erklärung weiter zu entwickeln, wirft sie Kritias ohne Weiteres ganz über Bord und springt zu einer fünften Bestimmung der Besonnenheit als Selbsterkenntniss über, indem er nicht ohne tiefen Sinn, wenn auch mit etwas unklaren Worten unter den Inschriften des delphischen Tempels allein die ältere, ‚erkenne dich selbst‘, für ein Werk des Gottes, für einen Ruf zur Lebensweisheit und nicht blos zur Lebensklugheit erklärt[44]), p. 164 C. — 165 B.

Nun bedarf aber jedenfalls das Selbst, welches Object dieser Erkenntniss ist, einer genauern Bestimmung. Zu diesem Zwecke

---

43) **Ochmann**, *Charmides Platonis qui fertur dialogus num sit genuinus.* Breslau 1827. 8. S. 25. Anm.

44) **Hieron. Müller** a. a. O. I. S. 337. Anm. 14.

wird genauer auf das verschiedenartige Verhältniss des Wissens zu seinen Objecten reflectirt. Dabei tritt die wesentliche Bedeutung der bisherigen Erörterungen über ποιεῖν und πράττειν ins Licht. Denn wie jedem ποιεῖν ein πράττειν, so liegt jedem πράττειν ein Wissen zu Grunde. Demnach ist die Erkenntniss selbst entweder eine solche, welche ihren Gegenstand sich jedesmal erst zu schaffen hat, oder aber dieser Gegenstand steht ihr wenigstens als ein äusserlicher gegenüber, oder endlich das Wissen hat sich selber zum Gegenstand. Und dass dies letzte für die Selbsterkenntniss gilt, wird zwar der Form nach wieder durch eine neue sophistische Verwirrung des Kritias[45]) eingeleitet, indem er die Besonnenheit aus einer Kenntniss s e i n e r selbst, zu einer Kenntniss i h r e r selbst, d. h. zu einem W i s s e n d e s W i s s e n s macht, in Wahrheit aber ist diese sechste Definition nur die gewünschte nähere Erläuterung der vorigen, sofern man nur das Wissen als das wahrhafte Selbst des Menschen betrachten darf, p. 165 B.—166 E.

In wie fern dies aber der Fall sei, lehren uns gerade die folgenden scheinbaren Zweifel an der Möglichkeit eines solchen auf sich selbst bezogenen Wissens. Indem nämlich geltend gemacht wird, dass es doch keine Begierde giebt, die sich selbst begehrt, keine Wahrnehmung, die sich selber wahrnimmt, keine Vorstellung, die sich selber vorstellt, so wird damit gerade auf das Vorhandensein einer specifischen Verschiedenheit der Erkenntniss von allen andern Geistesthätigkeiten aufmerksam gemacht, p. 167 A.—168 A. Weiter wird aber auch wenigstens in den ersten Grundzügen angedeutet, worin diese Verschiedenheit bestehe. Jede Thätigkeit nämlich hat nur eine ganz bestimmte Seite der Dinge zu ihrem Object, z. B. das Sehen die Farbe. Die Wahrnehmung, um sich selber wahrzunehmen, müsste demnach eine Farbe u. s. w. an sich tragen, was aber nicht der Fall ist, und so fort. Soll es daher ein Wissen des Wissens geben, so muss einzig das Wissen die specifische Form des Gewussten selber in sich und an sich tragen, d. h. um es deutlicher auszudrücken, als es Platon noch selber vermag, es muss selbst ein Begriff sein, p. 168 D. E. Platon weiss sogar dies auf sich selbst bezogene Wissen als Begriff den Zahl- und Grössenverhältnissen gegenüberzustellen, bei welchen

---

45) Nicht des Sokrates, wie **Ast** a. a. O. S. 424 und **Steinhart** a. a. O. I. S. 284 angeben.

eine solche Beziehnng auf sich selber unmöglich ist, p. 168 B. C. Mit andern Worten, der Gedanke eines Wissens vom Wissen führt ihn nicht blos zur psychologischen Unterscheidnng der selbstbewussten Erkenntniss von allen andern Geistesthätigkeiten, sondern auch zu der logischen absoluter nnd relativer Begriffe.

Die weitere Frage des Sokrates, ob eine solche Erkenntniss, wenn ja möglich, so doch nützlich sei, leitet nun auch zu dem genauern Verhältnisse des Wissens vom Wissen zu dem Wissen aller andern Begriffe hinüber. Sind so von ihm alle andern Objecte, ausser dem Wissen selber ausgeschlossen, so lehrt es uns nicht Dasjenige, was wir wissen, sondern von Allem, was wir wissen, lehrt es uns nur, dass wir es wissen, nur die blose Form und Methode der Erkenntniss bleibt übrig, p. 169 E. — 170 D. Nnn ist aber im Wissen doch in Wahrheit immer sein realer Inhalt schon mit gesetzt, p. 170 E. — 172 B., nnd so dürfen wir in der Schlusswendung, dass wir durch die Erkenntniss der Erkenntniss Alles leichter, deutlicher und gründlicher lernen, den tieferen Sinn nicht verkennen, dass das Wissen eben erst dadnrch, dass es Rechenschaft über sich selbst zu geben vermag, zum wahren Wissen wird, und dass andererseits eben dadurch auch seine Objecte aufhören ihm äusserlich und fremd gegenüberzustehen, p. 172 B.C.

Hierin liegen nun schon die Elemente, um von dem formal-logischen auf das reale ethische Gebiet zurückzukehren. Sokrates giebt sich nämlich den Anschein, als ob noch gar kein realer Inhalt für das obige Wissen ermittelt ist nnd behauptet, dass nicht jede Kenntniss zur Glückseligkeit führe, p. 172 D. — 174 B. So giebt denn Kritias die siebente Begriffsbestimmung der Besonnenheit als Wissen des Guten.

Allein Platon selbst legt auf die Erklärung als Wissen des Wissens ein solches Gewicht, dass er sie als die dritte Spende oder die Scheidespende bezeichnet, p. 167 A., wobei wir uns nur nicht ängstlich daran halten müssen[46]), dass es nicht die dritte, sondern die sechste Definition; sondern wie die dritte Spende die Scheidespende ist, so bringt hier diese sechste Definition Abschluss und Entscheidung. Wir dürfen daher annehmen, dass auch die folgende Erklärung in ihr ihre tiefere Bewährung findet, und dass die Schlussbemerkung des Kritias, ‚Besonnenheit sei da,

46) S. indessen Hier. Müller a. a. O. I. S. 337 f. Anm. 16.

wo das Wissen des Gnten von dem Wissen des Wissens geleitet werde', durch die dagegen erhobenen Zweifel des Sokrates nicht umgestossen wird[47]).

In der That liegt ja aber auch nach dem vorgezeichneten Entwicklungsgange Alles klar vor Augen. Wenn anders das Gute der höchste Gegenstand der Philosophie ist, so kann man zur Erkenntniss desselben nur an der Hand der richtigen Methode gelangen und wird sich folglich auch, wenn man zu derselben gelangt ist, vollständig über sein ganzes Thun und Treiben Rechenschaft zu geben vermögen[48]). Vielmehr tritt es so nachträglich recht klar hervor, dass der Uebergang von dem Thun des Eigenen in das des Guten durchaus kein Sprung war, weil das Gute eben die eigenste Angelegenheit des Menschen ist, und dass eben so die wahrhafte Selbsterkenntniss in dem selbstbewussten Thun des Gnten besteht.

So ist nun freilich eher die allgemeine Tugend, als die Besonderheit der Sophrosyne aufgefunden. Letztere ist höchstens in einzelnen Zügen skizzirt, so darin, dass wir uns anf das Eigene, d. h. auf das, was wir als nnsere besondere Anfgabe in dem grossen Ganzen erkennen, beschränken, dass wir jene Schen vor dem Heiligen (αἰδώς), aber nunmehr als eine wohlbewusste, besitzen, nnd anch nach anssen hin mag sie sich in der Regel eher in einem würdevollen und gemessenen, als in einem ungestümen Auftreten zeigen[49]). Vielmehr scheint es Platon's eigentlicher Zweck zu sein, in dem allgemeinen Tugendstreben an der speciellen Tugend der Besonnenheit das Verhältniss der Methode zum Inhalt anzuregen.

---

47) Steinhart a. a. O. I. S. 288 f.

48) Vgl. Zeller, Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 254. Aehnlich schon Ochmann a. a. O. S. 40, welcher nur die Ideenlehre bereits einmischt.

49) In der Schilderung als Gesundheit der Seele vermag ich dagegen nicht mit Schleiermacher a. a. O. I, 2, S. 4 und Steinhart a. a. O. I. S. 289 einen specifischen Zug der Besonnenheit, vielmehr anch nur die Tugend überhaupt zu erblicken. Uebrigens geht schon hieraus gegen Steinhart a. a. O. I. S. 290 hervor, dass Schleiermacher allerdings auch specielle Merkmale der Besonnenheit im Dialoge gesucht hat. Dagegen beschränkt Hermann a. a. O. I. S. 609 ff. Anm. 286, 290, 299 den Ertrag auf die formalen Data, dass sie ein Wissen und zwar theilnehmend an der eigentlich so zu nennenden Erkenntniss des Guten, der φρόνησις, sei. Im Uebrigen kann ich hinsichtlich der frühern Auffassungen auf Steinhart a. a. O. I. S. 277—279 verweisen.

Hätte er bereits das logische Element selbständig zu behandeln vermocht, so würde ihm die Grundtugend der Weisheit dazu einen besseren Anhalt gegeben haben. So aber ist die Unterscheidung erst der Weg zur Verselbständigung, und für das Ineinander beider Seiten, welches sich durch den Unterschied hindurchzieht, diente ihm zweckgemäss die Besonnenheit mit ihrem zurückhaltenden, regelnden und massgebenden Charakter. Er folgte darin dem Vorgange des Sokrates, welcher namentlich die Einheit der σωφροσύνη mit der σοφία betonte, (Xen. Mem. III, 9, 4.) Zu einer bestimmten Unterscheidung der einzelnen Tugenden von einander und von der allgemeinen Tugend liegt höchstens erst die Tendenz vor.

II. Die Bedeutung der Personen.

Kritias wird nicht blos ironisch σοφὸς genannt, p. 161 C. vgl. 162 B. und 163 D., sondern zeigt auch sonst vielfache sophistische Züge, namentlich eine ungeduldige Eitelkeit, p. 162 C. 169 C., welche ihn sogar dazu treibt, dem Sokrates seinerseits ein eristisches Verfahren vorzuwerfen, p. 166 C., ferner Verdrehung von Dichterstellen, p. 163 B., und eine nicht geringe Leichtfertigkeit, eine nur halb widerlegte Behauptung sofort gegen eine andere zu vertauschen, p. 165 B.[50]). Allein gerade bei dieser letztern Gelegenheit zeigt sich doch auch nebenbei wenigstens eine theilweise Geneigtheit, seine Irrthümer einzugestehen, wenn es auch gerade hier vorschnell geschieht und umgekehrt, gerade wo es eher am Orte wäre, seine Eitelkeit ihn daran hindert. Immer offenbart sich doch auch ein gewisses Wahrheitsstreben, seine Definitionen, Bemerkungen und Einwürfe athmen logischen Scharfsinn, und so bestreitet denn auch Sokrates manche seiner Ansichten keineswegs geradezu und zweifellos, sondern lässt ihnen vielmehr eine ausdrückliche, wenn auch nur zweifelhafte, mithin also doch wohl bedingte Anerkennung widerfahren, p. 168 E. f. 170 A. 172 B. C. So erscheint er im Ganzen wohl auch hier, wie im Protagoras, seiner historischen Stellung gemäss als ein sophistischer, aber die Sophistik vielfach mit tieferen sokratischen Anklängen versetzender Eklektiker, und auch seine Unterredung mit dem Sokrates wird wenigstens theilweise als ein gemeinsames Suchen nach der Wahr-

50) Hermann a. a. O. I. S. 612, Anm. 296 f.

heit zu betrachten sein[51]), p. 165 B. C., vgl. p. 158, wogegen sie freilich andererseits doch ohne ostensibles Resultat verläuft. So empfiehlt denn auch Kritias zum Schlusse ganz eifrig den Charmides dem Unterrichte des Sokrates. Während im Charmides die Besonnenheit naiv und unentwickelt, kommt sie auch in ihm und zwar bewusst, aber von fremdartigen Auswüchsen fast überwuchert und nur im Sokrates vollkommen und allseitig zur Darstellung[52]). Chärephon endlich, der nur im Eingange redend auftritt, scheint nur dazu eingeführt zu werden, um an einem plastischen Bilde zu zeigen, dass angemessene Würde und Ruhe im äusseren Auftreten wenigstens kein sicheres Kennzeichen der Besonnenheit, für welches die gemeine Ansicht es aufnimmt, sein kann. Denn der excentrische Ungestüm dieses Mannes, p. 153 B., beurkundet nur auch nach aussen hin die exaltirte Verehrung, welche er für den Sokrates und mithin auch für die Zauberkraft seiner Reden hat, welche ja eben Besonnenheit verleihen.

III. Verhältniss zu den beiden vorigen Dialogen.

Währned sich im kleinen Hippias die Tugend als Wissen des Guten kund giebt, werden in den beiden folgenden Werken vornämlich die beiden Momente dieses Begriffes, und zwar im Lysis der des Guten, im Charmides der des Wissens als solcher, dort also der Inhalt, hier die Form des Wissens, dort der Zweck, hier das Mittel näher betrachtet. Man kann nämlich die Beweisführung hier nur dann befriedigend finden, wenn man nicht erwartet, dass die Identität von Tugend und Wissen erst nachgewiesen werden soll, vielmehr beachtet, dass dieselbe von vorn herein, p. 159 A. — offenbar aus dem kleineren Hippias — bereits vorausgesetzt wird, und wenn man eben so das Gute als den obersten Gegenstand der Philosophie und somit als das wahrhaft Eigene und Angehörige wiederum aus dem Lysis herübernimmt. Dann ergiebt sich nicht blos die Einerleiheit der Tugend mit der sokratischen Selbsterkenntniss, dem einzigen Element, welches Platon in diesem Dialog noch direct von seinem Meister herüberholt; sondern, da es keines

50) Viel zu ausschliesslich heben dies Element W. E. Weber, *De Critia tyranno*. Frankfurt a. M. 1824. 4. S. 8, und Steinhart a. a. O. I. S. 282 hervor.

52) Steinhart a. a. O. I. S. 280.

Beweises bedarf, dass das Wissen die höchste Geistesthätigkeit und das eigentlichste Selbst des Menschen ist, so liegt in der Selbsterkenntniss unmittelbar die Forderung eingeschlossen, dass das Wissen sich auch darüber Rechenschaft zu geben vermag, wodurch es denn eigentlich zum Wissen erhoben wird. Dies setzt nun weiter nothwendig das Bewusstsein um den Unterschied des Wissens von den anderen Geistesthätigkeiten, Wahrnehmung und Vorstellung, voraus, welcher aber eben in diesem Selbstbewusstsein des Wissens besteht.

Damit gewinnt ferner auch die sokratische Tugendlehre bereits eine breitere Grundlage: es wird bei dem, welcher die Besonnenheit besitzt, nicht nothwendig die Erkenntniss, sondern als das Mindeste nur die Vorstellung über die Besonnenheit vorausgesetzt, p. 159 A. Diese unentwickelten Keime — im Charmides — zu zeitigen und andererseits das Ueppige — am Kritias — zu beschneiden, ist nun eben die Aufgabe der sokratischen Lehrmethode.

So bewahrt denn das Ganze im Wesentlichen eine propädeutisch-elenktische Haltung. Zwar spricht sich das Gespräch schon in der plastischen Form dem Lysis gegenüber als das gereiftere aus. Während im Lysis zwei kaum dem Knabenalter entwachsene Jünglinge Sokrates Mitunterredner sind und das Gespräch gerade abbricht, als Sokrates es mit einem der älteren weiter führen will, so führt er hier in der That die mit dem jugendlichen begonnene Unterredung mit einem gereiften, feingebildeten Manne weiter. Die beiden Knaben Lysis und Charmides gleichen einander aufs Haar, aber dem Lysis fällt in Folge dieser verschiedenen Einkleidung eine reichere Aufgabe zu; nicht blos die elementaren, sondern auch die concreten, innerlichen Momente des gesuchten Begriffes bespricht Sokrates mit ihm vorzugsweise; das Gespräch seines Namens bekommt dadurch allerdings eine reichere Gliederung.

Indessen gerade dadurch, dass andererseits eine verwandte Rolle wie dort dem Menexenos, hier dem höher entwickelten Kritias zugetheilt wird, tritt auch die Elenktik weit schärfer in den Vordergrund, s. p. 165 B., so dass es doch nicht zu einem bestimmten ostensiblen Resultate kommt. Und wenn ja Kritias wenigstens einige Ansätze zu einem solchen liefert, so wird dafür desto schärfer hervorgehoben, dass die ganze Unterredung ostensibel nur den formalen Zweck hat, den Charmides zu überzeugen, dass er vom Sokrates allein Besonnenheit lernen kann, p. 158, 175 E. ff.

So bleibt denn auch das praktische Auftreten des Sokrates unverändert, nur dass er wenigstens nicht mehr so ausschliesslich sich blos fragend verhält, nicht mehr blos kritisirt, sondern auch vom Kritias kritisirt wird, p. 163, bes. p. 165 E., 174 D. E. Nur mit der verschiedenen Einkleidung hängt es zusammen, wenn Sokrates im Lysis den beiden unentwickelten Knaben von allerlei fremder Weisheit zu kosten giebt, wogegen hier sich Alles um des Kritias eigene Weisheit dreht, wenn dem zufolge dort Sokrates die Hauptresultate zieht, hier dagegen die veränderte Stellung des Mitunterredners benutzt wird, um ihm Resultate, welche über den sokratischen Standpunkt nicht blos hinausgehen, sondern allzu sehr in der Form gegen die sokratische Unwissenheit verstossen, in den Mund zu legen[53]), so namentlich das Wissen des Wissens, und weil er an dieses sich anknüpft, auch der Schlussertrag der ganzen Untersuchung. Im Uebrigen ist hier die ‚Unwissenheit,' wo möglich, noch weniger schroff ausgedrückt; wohl erscheint das Philosophiren als bloses Suchen nach der Wahrheit, aber ein relatives Finden muss doch wohl eingeschlossen sein, wenn doch Charmides, trotzdem dass noch nichts Sicheres über die Besonnenheit entdeckt ist, mit solcher Zuversicht dem Unterrichte des Sokrates empfohlen wird, um in ihm dieselbe zu finden.

Laches.

I. Gliederung und Inhalt.

Der Laches ist gerade eben so wie der Charmides gegliedert und theilt mit ihm auch die unverhältnissmässige Länge der Einleitung[54]), p. 178 A. — 190 C. Lysimachos und Melesias, die greisen Söhne des Aristeides und des ältern Thukydides, streben, im Gefühle ihrer eigenen Bedeutungslosigkeit ihren berühmten Vätern gegenüber, wenigstens ihren eigenen Söhnen eine bessere Erziehung angedeihen zu lassen und ziehen über den Werth der Hoplomachie, d. h. des Kampfes in voller Waffenrüstung, zu diesem Zwecke die beiden Feldherren Nikias und Laches, auf den Antrieb des Letztern auch den Sokrates zu Rathe. Da das Urtheil der

53) Nach Steinhart a. a. O. I. S. 282 ist Kritias sogar eine Zeit lang Gesprächleiter. Wo?

54) Zeller, Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 252.

beiden Ersteren entgegengesetzt ausfällt, so räth Sokrates, dem Einsichtigsten die Entscheidung anheimzugeben und erbietet sich, zu prüfen, wer in Bezug auf Erziehungskunst und Tugendhildung, zuvörderst also über das Wesen der Tugend, zunächst der Tapferkeit, auf welche der angeregte Lehrgegenstand den nächsten Bezug hat, von ihnen dreien der Kundigste ist. So werden nicht die beiden Jünglinge, sondern die beiden Männer der Gegenstand der Unterredung.

Sokrates wendet sich zunächst an den Laches, p. 190 D. — 194 C. Die erste Definition, welche derselbe giebt, haftet, ganz wie im Charmides, an der äussern Erscheinung. Tapferkeit sei, in der Schlacht seinen Posten zu behaupten. Allein Sokrates erinnert ihn daran, dass man auch mittelst einer verstellten Flucht sich tapfer beweisen könne, und ohne Zweifel gehört es auch hierher, wenn Laches bereits oben selber an die Tapferkeit erinnert hat, mit welcher sich Sokrates, und er bei Delion, Seite an Seite fechtend zurückzogen, p. 181 A. B. Ueberhaupt aber ist so nur ein Theil statt des Ganzen genannt. Es giebt nicht blos eine Tapferkeit in der Schlacht, sondern auch sonst, z. B. in der Beherrschung seiner Begierden.

Die zweite Erklärung, sie sei die Beharrlichkeit (*καρτερία*) der Seele, leitet wieder eben so, wie im Charmides, sie von einem blos äusserlichen zu einem psychischen Thun hinüber. Aber während die vorige Auffassung zu eng war, ist diese zu weit. Unüberlegte Beharrlichkeit ist tadelnswerth, nur die mit Ueberlegung (*φρόνησις*) verbundene ist daher Tapferkeit. So ist wenigstens das sokratische Element des Wissens schon mit hineingebracht und der Grund der Untersuchung gelegt. Allein noch in zu unbestimmter Weise. Es kommt sehr darauf an, worauf jene Ueberlegung sich gründet. Wer z. B. unter allen Umständen nur da, wo eine bedächtige Ueberlegung ihn davon überzeugt, dass ihn alle äusseren Umstände begünstigen, den Feind anzugreifen wagt, ist eher feige, als tapfer[55]).

Im zweiten Theile giebt nun Nikias die, wie er sich deutlich merken lässt, p. 194 C. D., vom Sokrates ursprünglich herrührende Definition, Tapferkeit sei die Kenntniss des Furchtbaren und des Nichtzufürchtenden. Allein das Furchtbare ist ein bevorstehen-

55) Vgl. auch Steinhart a. a. O. I. S. 351.

des Uebel, das Nichtzufürchtende ein bevorstehendes Gut. Nun giebt es aber keine Erkenntniss, welche hinsichtlich ihres Gegenstandes nur das Zukünftige lehrt, sondern jede unterrichtet über denselben überhaupt ohne alle zeitlichen Unterschiede. Auch die Tapferkeit müsste demnach die Kenntniss aller Güter und Uebel sein, dann aber fällt sie mit der allgemeinen Tugend zusammen, so dass wohl der Begriff von dieser, aber nicht der besondere Begriff der Tapferkeit gefunden ist.

II. Die Grundidee.

So endet das Gespräch wiederum scheinbar ganz skeptisch, und man kann sich wundern, dass Platon scheinbar die eigene Definition seines Lehrers von der Tapferkeit verwirft. Allein in Wahrheit will er sie nur vor den Consequenzen bewahren, denen die Relativität des sokratischen Standpunktes sie aussetzt. Denn so konnte in ihr auch die oben als ungenügend verworfene Ueberlegung äusserer Vortheile gefunden werden. Dahin zielt die Erörterung des Nikias, dass es dabei nicht auf körperliche Güter und Uebel, sondern nur auf das wahre Beste des Menschen ankomme, p. 195—196 A. So wird die sokratische Definition auf den im Lysis gewonnenen absoluten Massstab des höchsten Gutes zurückgeführt.

Und wenn andererseits damit nur die allgemeine Tugend gefunden ist, so fragt sich eben, ob nicht in der That gerade darin der Zweck des Dialogs besteht, durch eine Analyse des Tapferkeitsbegriffes denselben auf den allgemeinen Tugendbegriff zu reduciren, überhaupt also die Unterschiede der einzelnen Tugenden, z. B. wenn man allerdings die Tapferkeit als die Tugend in ihrer Beziehung auf das Zukünftige bezeichnen kann, als unwesentlich darzustellen, namentlich aber die gewöhnliche Vorstellung von getrennt neben einander bestehenden Tugenden zu widerlegen, so dass vielmehr, wer die eine in eminentem Sinne besitzt, damit unmittelbar auch alle anderen in sich trägt.

Der Fehler des Nikias beruht nur darin, dass er nicht die ganze Tragweite des von ihm angelegten Massstabes erkennt, und dass ihm die Tugend nichtsdestoweniger in eine Vielheit einzelner Tugenden auseinandergebt, dass er mithin doch wieder auf den Standpunkt einer blos verständigen Berechnung der besonderen Güter und Uebel zurückfällt und übersieht, wie deren Kennt-

3*

niss schon mit der des höchsten Gutes unmittelbar gegeben ist, weil dieses allein sie zu dem macht, was sie sind.

Wenn nun die dennoch sich äussernde Verschiedenheit der Tugenden nicht im Wesen des Tugendobjectes liegt, so kann sie nur in der Verschiedenheit der Subjectivitäten, in der Unvollkommenheit, wie diese sich dasselbe aneignen, in der nicht überwundenen Verschiedenheit der Naturanlage und der Mangelhaftigkeit des Bildungsganges begründet sein. In diesem Falle wird es aber leicht sein zu zeigen, dass selbst die besondere Tugend, als solche fixirt, so nur einseitig und unvollkommen zur Erscheinung gelangt.

So ist es selbst eine zweite Einseitigkeit des Nikias, durch welche das unbefriedigende Resultat mit herbeigeführt wird, dass er sich selber den Boden für die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der Tapferkeit entzogen hat, indem er das praktische Element des Muthes und der Energie, welches in der *καρτερία* des Laches — wiederum einseitig — hervortrat, seinerseits gänzlich fallen lässt. So sehr ihm Sokrates beistimmt, als er den Thieren die Tapferkeit abspricht und ihnen blose Muthigkeit (*θρασύτης*) zugesteht, p. 196 f., so enthält diese Zustimmung, p. 197 D., doch eine ironische Beimischung, indem diese Begriffsunterscheidung auf den Sophisten Damon, den Freund des Nikias, und von diesem ab wieder auf seinen Geistesgenossen Prodikos zurückgeführt wird. Auch hierzu bietet der Charmides, p. 163 D., eine Parallele. Allerdings ist jenes Element dem Menschen mit den Thieren gemeinsam, aber, vom richtigen Wissen geleitet, empfängt es eine höhere Bedeutung.

Demnach tritt in den beiden Feldherren in der That nur die entgegengesetzte Einseitigkeit hervor, im Laches die schlagfertige Energie, im Nikias die bedächtige Klugheit, wenn auch von Ahnungen eines Höhern durchdrungen, und nur im Sokrates die höhere Weisheit, welche jene beiden anderen Richtungen als aufgehobene und untergeordnete Momente in sich trägt[56]), welche für die höchsten Lebensgüter mit der Entschlossenheit eines Laches Alles zu wagen bereit ist, ohne darüber die besonnene Ruhe des Nikias zu verlieren, mit einem Worte jene allseitige Harmonie des

56) Unrichtig Steinhart a. a. O. I. S. 348: ‚Wenn sich die Klugheit des Einen (Nikias) mit der Kühnheit des Andern (Laches) verbände, würden wir ein Bild des wirklich tapferen Mannes haben.' Bis auf diesen Punkt stimme ich mit seiner Entwicklung S. 347 — 350 ganz überein.

Lebens und der Lehre, welche Laches an ihm rühmt, p. 188 C.—189 C. Und könnte es nach den Schlussworten des Dialogs so scheiuen, als ob auch Sokrates jenes höchston Wissens ermangele, indem er dem scheinbar so unbefriedigenden Ergebniss der Untersuchung gemäss bemerkt, sie Alle hätten sich dos Weseus der Tapferkeit unkundig bewiesen nnd bedürften selber der Lehrer, p. 200 E. f., so liegt doch hierin nur das charakteristische Merkmal des sokratischen Unterrichts, das gemeinsame Suchen der Wahrheit mit seinen Schülern, ausgesprochen. Und zu diesem Unterricht erklärt sich Sokrates bereit, nicht blos für die Jünglinge, sondern anch für die Greise und Männer, und nnter ganz ähnlichen Verhältnissen wie Kritias im Charmides, empfiehlt hier Laches diesen Unterricht, so erfolglos er scheinbar so eben geweson ist, p. 200 C.

Hat nun so das Gespräch die Tendenz auf die allgemeine Tugend hin, so ist es folgerecht das richtige Wissen überhaupt, welches hier durch den Gegensatz gegen alle anderen, einseitig theoretischen oder praktischen Richtungen zur Anschauung gebracht wird. So zunächst im Gegensatze gegen ein sophistisches Scheinwissen, welches nicht Stich hält, wenn der wirkliche Augenblick der That gekommen ist. Der eigentliche Repräsentant desselben ist der Hoplomache Stesileos, welchor so eben seine Leistnngen producirt hat, so dass die lächerliche Geschichte, welche Laches von dem verunglückten Kampfe desselben mit dem Sichelspeere erzählt, p. 183 C.—184 A., keineswegs ohne Bedeutung ist[57]), vielmehr vortrefflich gegen ebon desselben Laches Schilderung der Tapferkeit dos Sokrates bei Delion contrastirt; es fehlt aber auch ausserdem eine allgemeinere Hindeutung auf die Sophistik als anmassliche Tugendlehrerin nicht, p. 186 C. So ferner im Gegensatz gegen die blose praktische Tüchtigkeit und rein empirische Bildung, deren Repräsentant Laches zwar mit vieler Anerkennnng behandelt wird, deren Mangel sich aber recht lebhaft darin zeigt, dass Aristeides nnd der ältere Thnkydides nicht einmal für das Nächstliegendo, nämlich für die Ausbildnng ihrer Söhne gesorgt haben, ferner auch darin, dass diese Richtung selber ein Gefühl ihres Mangels in sich trägt, wie es nicht blos im Laches hervortritt, der sich in dieser Beziehung selbst wiederholt hinter den Sokrates znrückstellt nnd von ihm lernen zu wollen

57) Steinhart a. a. O. I. S. 347.

nicht verschmäht, p. 200 C., 189 A. B., sondern selbst in den beiden beschränkten Greisen, welche das an ihnen Versäumte wenigstens an ihren Söhnen nachholen wollen, wobei aber gerade ihre Beschränktheit sie in Gefahr bringt, sich von prunkender Scheinweisheit täuschen zu lassen und zu allerlei modernen Erziehungskünsteleien zu greifen[58]), während sie die wahre Hilfe, welche ihnen so nahe liegt, übersehen und den Sokrates nur von Hörensagen kennen, obwohl er des Lysimachos Bezirksgenosse und Sohn seines vertrautesten Freundes ist; wogegen die bildunglustige Jugend — in ihren Söhnen — bereits weit mehr das Richtige zu treffen weiss, p. 180 E. f. So endlich drittens im Gegensatz gegen eine moderne Halbbildung, welche ohne gründliche eigene Prüfung gleich sehr an sophistischen wie an sokratischen Erinnerungen zehrt, ohne sie eben desshalb systematisch verarbeiten zu können. Diese Richtung wird durch den Nikias vertreten, s. p. 194 D. 197 D. vgl. 200 B.[59]), der daher auch dem gesunderen Gefühle des Laches gegenüber für die Hoplomachie, schon weil sie ein modernes Bildungsproduct ist, Partei ergreift. Nikias und Laches haben als Personen des Dialogs zunächst, wie wir sahen, auf den unmittelbaren Gesprächsgegenstand, die Tapferkeit, Beziehung und sind daher hier die eigentlichen Mitunterredner des Sokrates. In Bezug auf das weitere, im Hintergrunde schwebende Ziel haben dagegen auch die beiden Alten plastische Bedeutung, als Sprecher stehen sie daher selbst im Hintergrunde, sie treten nur im Prolog und am Schlusse redend auf. Sie vertreten nämlich dieselbe Richtung, wie Laches, nur mit beschränkterem Gesichtskreise.

So ist denn aber auch die methodische Seite des Werkes mit dem realen Gegenstande in vollem Einklang. Sie spricht sich namentlich auch in der gereizten Debatte, in welche die beiden Feldherren über ihre verschiedenen Ansichten von der Tapferkeit gerathen und dem dem Sokrates dadurch auferlegten Mittleramte aus, p. 194 D.—197 E., vgl. p. 200 A.—C. So zeigen sich plastisch die Widersprüche, in welche das gemeine Bewusstsein nothwendig verfällt und welche Rechthaberei und Unfrieden erzeugen, und in dem gänzlichen Unvermögen des Laches, das Wahre, welches in der Auffassung des Nikias liegt, zu durchschauen, spricht sich nur

58) Hermann a. a. O. I. S. 450 f.
59) Ebenda I. S. 449 und 615. Anm. 313.

die entgegengesetzte Beschränktheit von dem Vorhaben der beiden Greise in Bezug auf die Hoplomachie aus. D. h. die blose Praxis kann durch das Gefühl ihres Mangels eben so wohl der Scheinbildung zum Raube fallen, als sie andererseits, wenn dasselbe ein geläuterteres ist, wohl an der einen Stelle merkt, wo die richtige Bildung zu finden sei, wie hier eben derselbe Laches am Sokrates, dafür aber an der andern wieder den Kern mit der Schale fortwirft. Dagegen versöhnt allein die Begriffslehre die einseitigen Gegensätze des vorstellenden Bewusstseins, eben weil sie allein das Falsche vom Wahren zu sichten versteht, womit denn die Empfehlung der sokratischen Lehrmethode für alle Lebensalter zusammenhängt, p. 201.

Kurz, der Zweck des Laches ist, die Tapferkeit, als die scheinbar am meisten von allen anderen heterogene Tugend, doch als identisch mit der einen Tugend zu begründen und dadurch die Einheit und Untheilbarkeit der Tugend als Wissen des höchsten Gutes vorznbereiten, eben damit aber auch die sokratische Begriffslehre als die einzig wahre Form dieses Wissens allen anderen Richtungen gegenüber und daher die sokratische Lehrweise als das einzige Mittel wahrhafter sittlicher Bildung zur Anschaunng zu bringen[60]).

III. Verhältniss zu den frühern Dialogen.

Es ist schon von Andern hinlänglich erörtert worden, dass der Laches durch Aehnlichkeit des Schauplatzes (einer Palästra), dnrch gleichen Reichthum der Scenerie, durch das Auftreten des Sokrates im kräftigsten Mannesalter, durch die gleichmässige Unterrednng mit Männern aus befreundeten Kreisen, dnrch den vollen Hauch der Harmonie und des Friedens, welcher über alle diese

60) Nicht anders im Grunde schon Hermann a. a. O. I. S. 450 f. und 616. Anm. 315. Allzu sehr bleibt dagegen Steinhart a. a. O. I. S. 342, 345, bei dem nächsten Gesprächsgegenstande, der Tapferkeit, stehen, wobei ihm das Gespräch nothwendig in einem Haupt- und Nebenzweck unorganisch auseinanderfällt, von denen der letztere — zngleich für die strenge Lehrweise, die reine Sittenlehre, die harmonische Tugend des Sokrates zu zengen, — weit über den ersteren hinübergreift. Noch beschränkter ist freilich nach Stallbaum Opp. V, 1. S. 4 der Zweck, ein Vorbild der vollkommensten Tapferkeit in der Person des Sokrates zn geben, ganz vage dagegen nach Socher a. a. O. S. 105, die Nothwendigkeit der Geistesbildung.

Schöpfungen ausgegossen liegt und selbst der Polemik einen versöhnenden Charakter mittheilt, durch die gleiche Richtung der Polemik, durch Aehnlichkeit oder Gleichheit der Composition, namentlich zum Lysis und Charmides in die engste Gemeinschaft gesetzt ist[61]). Welche echt attische Feinheit verräth es namentlich, dass Platon, was er an den beiden Feldherren tadelt, in ihrer gegenseitigen gereizten Debatte hervortreten lässt und so ihnen gegenseitig und nicht dem Sokrates in den Mund legt, so dass es nur versteckt hinter der sonstigen Anerkennung dieser Männer zu Tage kommt! Laches vertritt hier als Mann dieselbe Richtung, wie Lysis und Charmides als Knaben und eben so Nikias dieselbe, wie Menexenos und namentlich Kritias, nur dass freilich nach der Verschiedenheit des Naturells in dem schärferen und spitzfindigeren Kritias mehr die verderbliche, in dem Nikias mit seinem bedächtigen, sinnigen Ernste mehr die positive Seite sophistischer Bildungselemente ans Licht gestellt wird.

Haben wir nun auch keinen andern Beweis für die spätere Abfassung des Laches, so genügt es doch, bei diesem Verhältniss die Steigerung zu beachten, welche von dem jugendlichen zu dem männlichen Alter der Unterredner sich in den drei Dialogen herausstellt. Ja, der Laches fasst alle Lebensalter derselben in sich zusammen und spricht auch gerade den Abschluss der bisherigen Stufe propädeutischer Schriftstellerei, er spricht das gemeinsame Losungswort aus, welches alle Lebensalter zur sokratischen Bildung als der wahren Heilung von den Uebeln der Zeit beruft.

So angesehen, wird man sich nicht darüber wundern können, dass gerade diese methodische Seite des Werkes nur plastisch zur Anschauung gebracht wird. Dies liegt eben nur darin, dass die Nothwendigkeit gemeinsamen sokratischen Philosophirens bereits im Lysis, die sichtende und vermittelnde Kraft der Begriffslehre aber bereits im Charmides wissenschaftlich erwiesen sind.

Nach diesem Allen kann man nun das Verhältniss der vier bisherigen Werke dahin richtiger, als bisher von uns geschah, bestimmen: der kleine Hippias beweist die Einerleiheit von Tugend und Wissen, der Lysis bestimmt genauer den Gegenstand dieses Wissens als das höchste Gut und die Erwerbungsart als die sokra-

---

61) Steinhart a. a. O. I. S. 342 — 345. Hermann a. a. O. I. S. 448, 449.

tische Gemeinsamkeit des Philosophirens, der Charmides beweist die Einheit dieses Wissens, formell betrachtet, in sich selber, der Laches beginnt dasselbe zu thun in Bezug auf den realen Gegenstand dieses Wissens; relativ vollendet aber wird dieser Anfang erst im Protagoras.

Protagoras.

I. Die Einrahmung.

Die Form der Wiedererzählnng eines gehaltenen Gespräches durch den Sokrates nimmt im Protagoras die ausgebildetere Gestalt eines förmlichen einleitenden Dialoges, wenn auch nur gleichfalls mit einem ungenannten Freunde an. Wir heben aus dieser Einrahmung, p. 309 — 310, nur die Aeusserung des Sokrates hervor, dass er dem greisen Protagoras vor seinem jugendlich schönen Lieblinge Alkibiades den Vorzug gegeben habe, p. 309 B. C. Nur ein Nebenzweck derselben ist es, die Aufmerksamkeit auf die Erscheinung des grossen Sophisten zu spannen[62]); viel mehr noch soll sie von vorn herein den regen Wahrheits- und Wissenstrieb des Sokrates versinnlichen, welcher theoretisch bereits im Lysis als die Begierde nach dem Guten dargestellt wnrde. In ihrer praktischen Aeusserung aber tritt derselbe hier in einen unverhohlenen Gegensatz gegen die Form, in welcher sie im Charmides erschien und bei manchen Auslegern[63]) einen, obwohl unberechtigten Anstoss erregt hat. Dort nämlich war sie mit einem starken Anfluge sinnlicher Glut auf die Schönheit des jugendlichen Körpers gerichtet und fand nur in der Voraussetzung, dass in einem solchen auch eine schöne Seele wohnen werde (Charm. p. 154 D. E.), ihre Rechtfertigung. Hier dagegen tritt dies Element in ausgesprochenem Masse hinter der voransgesetzten höheren Weisheit des greisen Protagoras zurück, und so sehen wir denn gleich im Eingange den Geist grösserer wissenschaftlicher Reinheit und Tiefe, welcher das ganze Gespräch dnrchdringt.

Dieses letztere selbst zerfällt nun in sechs, theilweise noch wieder in sich gegliederte Hanptabschnitte, und so spaltet sich namentlich:

---

62) Was Steinhart a. a. O. I. S. 400 hervorhebt.

63) Ast a. a. O. S. 426, vorsichtiger Socher a. a. O. S. 132.

II. der erste Theil: vom Wesen der Sophistik wieder in drei kleinere Massen, nämlich das Gespräch mit dem Hippokrates, p. 310 A. — 314 C., weiterhin das mit dem Protagoras, p. 316 B. — 319 A., beide über den Begriff der Sophistik, von denen das letztere gewissermassen das erstere fortsetzt (s. u.)[64]), endlich zwischen beiden die lebensvolle Gruppirung der Sophisten im Hause des Kallias, welche vorläufig auch die äussere Erscheinung dieses Begriffes versinnlicht, p. 314 E. — 316 B.

Wie nämlich Hippokrates auf die Frage des Sokrates, was er von den Sophisten zu erlangen hoffe, nur die vage Antwort: Kenntnisse (τὰ σοφά) oder Fertigkeit im Reden (λέγειν) ohne genauere Angabe des Objectes zu ertheilen weiss, eben so unbestimmt verspricht Protagoras selbst seine Zuhörer besser, d. h. geschickter und kundiger zu machen, ohne zu sagen worin, und erst auf die weitere Frage des Sokrates bezeichnet er die Politik oder die bürgerliche Tugend als den Gegenstand seines Unterrichts.

Spricht es sich nun schon hierin aus, dass den zerstreuten Kenntnissen der Sophisten das vereinende Band des Begriffes, jenes Selbstbewusstsein über ihre Thätigkeit fehlt, welches nach dem Charmides das eigentliche Kennzeichen alles wahrhaften Wissens ist, so treten uns auch bereits die praktischen Folgen hiervon in der ‚eigenen Spaltung der Sophistik in eine Menge subjectiver Bestrebungen und der darauf begründeten Eifersucht ihrer Bekenner[65])' plastisch entgegen. So wird uns zunächst schon äusserlich ihr Heerlager in drei gesonderten Gruppen um die drei Hauptführer Protagoras, Hippias und Prodikos herum entgegengeführt. So sucht Protagoras sich vor den beiden Anderen mit der Erwerbung eines neuen Schülers zu brüsten, p. 317 C. D. So blickt er als der Vater dieses ganzen Treibens, als der Erste, welcher die Kühnheit hatte, sich selbst einen Sophisten, d. h. einen Selbstdenker zu nennen, p. 316 B. — 317 C., vornehm verächtlich auf sie herab, p. 318 D. E.[66]). So wird das Widerspruchvolle hervorgehoben, welches schon nach der gemeinen Ansicht in der Sophistik liegt, indem die bildungslustige Jugend, deren Repräsentant Hippokrates ist, ihrem Unterrichte zuströmt, bereit, ihre eigene, wie

64) Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 223.
65) und 66) Hermann a. a. O. I. S. 460.

der Freunde Habe zn der Besoldung dieser Fremdlinge zu opfern gleich dem Hippokrates, p. 310 E., oder gar königliche Schätze in ihrer Bewirthung zn verschwenden, gleich dem Kallias, indem die grenzenlose Ehrfurcht gegen sie sich selbst in komischer Weise äusserlich an den Tag legt, wie bei den Trabanten des Protagoras, p. 315 B. vgl. p. 334 C., 339 D., während doch die Meisten sich schämen, selber Sophisten zn heissen, wie Hippokrates thut, p. 312 A., und Protagoras anerkennt, p. 316 E.

Fehlt nun ihnen aber so das richtige Wissen, als die Frucht, so kann auch der echte Wahrheitstrieb, als die Wurzel, nicht vorhanden sein, sondern nur der niedere Trieb äusseren Ruhmes und Gelderwerbes. Dahin gehören schon jene obigen Hindeutungen auf die finanziellen Opfer, welche sie ihren Verehrern auferlegen. Dahin gehört es, wenn sie als Mäkler mit der Wissenschaft bezeichnet werden, welche gleichmässig alle ihre Waaren anpreisen, p. 313 C. D., denen es daher folgerecht auch bei ihren Schülern um ein wahres Wissen gar nicht zn thun ist, deren ganzes Treiben vielmehr auf Trug und Blendwerk und täuschender Marktschreierei beruht. Auf eine solche läuft es z. B. nach der eigenen Erklärung des Protagoras hinaus, wenn er sich selber offen als Sophisten oder Selbstdenker bekannte, weil er bemerkt hat, dass man bei solcher Offenheit äusserlich am Besten fährt, am Besten dem Neide trotzt, p. 317 B. C., und auch sonst finden sich hinlängliche Proben, p. 318 A. 328 B. vgl. 335 A.[67]) Ja, selbst das Streben der Sophisten, die Ursprünge ihrer Kunst in die graue Vorzeit zu verlegen, p. 316 D. ff., ist nur ein trügerisches Blendwerk, um dieselbe so mit dem Scheine alterthümlicher Weihe zu umkleiden. Und so spricht sich denn auch in dem Unwillen, welchen der Thürhüter des Kallias gegen die Sophisten äussert, neben dem Hasse des treuen Dieners wegen der Brandschatzung seines Herrn[68]) allgemeiner der ‚instinktmässige Abscheu der unverdorbenen Menschennatur gegen diese Zunft' aus[69]).

Eben darum ist nun aber endlich die Sophistik auch in ihren Wirkungen geist- und sittenverderblich. Kenntnisse sind die Nahrung des Geistes, und wie die verschiedenen Speisen dem

67) Hermann a. a. O. I. S. 622. Anm. 337.
68) H. Müller a. a. O. I. S. 503. Anm. 8.
69) Hermann a. a. O. I. S. 459.

Körper, so sind auch sie dem Geiste theils heilsam und theils verderblich. Es bedarf daher einer obersten prüfenden und beurtheilenden Wissenschaft, und gerade dieses höhere Selbstbewusstsein des Wissens ist es, welches die Sophistik von ihren Jüngern fern hält.

So tritt denn schon hier nicht blos die Niedrigkeit der leitenden Motive bei den Sophisten dem echten Wahrheitstriebe des Sokrates, wie er sich vorhin aussprach, auf das Schroffste entgegen, sondern überhaupt contrastirt bereits die Sokratik in allen Punkten gegen die Sophistik. So erscheint der obigen Analogie des Geistes mit dem Körper gemäss Sokrates als der wahrhafte Seelenarzt, indem die Unterredung mit dem Hippokrates das Beispiel giebt, wie sein Unterricht zu eigener Prüfung anhält und daher auch für Schüler und Lehrer jenes echte Selbstbewusstsein des Wissens zum Resultate hat, welches nunmehr allein auch seinerseits den verderblichen Einflüssen der Sophistik mit sicherer Kritik entgegentritt und das Wahre, welches sich in ihnen finden mag, vom Falschen zu scheiden und daher selbst von ihnen Nutzen zu ziehen weiss, p. 313 E. Und so erklärt es sich denn auch, wenn Prodikos und Hippias, selber Sophisten, zu jener Prüfung behülflich sein sollen, p. 314 B. C.; es spricht sich darin nur das Vorhaben aus, auch sie neben dem Protagoras mit in das Gespräch zu ziehen und so die Sophistik zu einer allseitigen Selbstdarstellung zu veranlassen, welche allein zu ihrer allseitigen Würdigung zu führen vermag.

III. Die Nichtlehrbarkeit der bürgerlichen Tugend.

Sokrates bezweifelt nun die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend, um so noch deutlicher an den Tag zu bringen, dass die Tugend, welche Protagoras im Sinne hat, wenn sie überhaupt diesen Namen verdient, doch wenigstens nicht die wahre, begriffliche, auf dem Wissen beruhende sein kann, um ihn selbst zu der Erklärung zu drängen, dass er die Tugend nicht für eine Erkenntniss ansieht, und ihn so in einen unheilbaren Widerspruch zu verwickeln, indem er sie dennoch für lehrbar erklärt, da doch nur ein Wissen gelehrt werden kann. Die Begründung dieses Zweifels weist mit scharfem Spott gegen die athenische Demokratie darauf hin, dass man bei allen anderen Dingen die Kundigen, in politischen Angelegenheiten aber Alle und Jede den Staat berathen

lasse, sodann auf das Beispiel missrathener Söhne von den grössten Staatsmännern, womit denn indirect auch den letzteren die bewusste Tugend abgesprochen wird, p. 319 A. — 320 C.

Protagoras sucht diese Einwürfe zunächst durch einen Mythos, p. 320 D. — 322 D., zu widerlegen. Es ist nicht zu läugnen, dass derselbe wiederum in manchen Punkten eine ‚grob materialistische Denkungsart' an den Tag legt, dass das höhere Leben der Menschheit nur ‚aus der Noth und dem Bedürfnisse hergeleitet,' dass ‚die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersatz für die mangelhafte körperliche Ausstattung angesehen wird.' Es wird ferner unwissenschaftlich genug weder erklärt, ‚wie das Menschengeschlecht ohne die beiden Grundlagen der Sittlichkeit — Scham und Gerechtigkeit — jemals habe bestehen können,' noch der Inhalt dieser beiden Begriffe selbst erörtert. Beides wird endlich auch nicht bei den Sterblichen von innen heraus entwickelt, sondern ihnen blos von aussen durch einen Machtspruch des Zeus verliehen[70]).

Dafür enthält aber wiederum der Mythos die tiefsinnige Wahrheit, dass andererseits schon ‚die ersten Elemente der Tugend, das Schamgefühl und das Rechtsgefühl, den Menschen über das alltägliche, nur auf Selbsterhaltung und Genuss berechnete Treiben erheben,' dass aber der Mensch durch eigene Kraft wohl zur äussern Gewerbe- und Kunstthätigkeit gelangen, dagegen Recht und Sittlichkeit ihm nur von Gott kommen kann. So hebt der Materialismus des protagoreischen Standpunktes sich im Verlaufe wenigstens zum Theil wieder auf. Nur Schade, dass diese richtige Einsicht doch wieder dadurch, dass die Götterverehrung bei den Menschen älter, als Scham und Gerechtigkeit sein soll, beträchtlich gestört und getrübt wird! Freilich, es giebt eine solche ohne Scham und ohne Gerechtigkeit, welche nur dem gröbsten Eigennutze dient, denn auch schon die bloss äusserliche Klugheit kann die grössere Macht, nicht aber die grössere Heiligkeit und Güte der Götter lehren, und wie Platon diese gemeine Frömmigkeit im Euthyphon angreift, so hat er ohne Zweifel auch schon hier denselben Gedanken versinnlichen wollen[71]). Aber dar-

70) Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 233 f. Ast a. a. O. S. 71 f. Hermann a. a. O. I. S. 460. Steinhart a. a. O. I. S. 411.

71) Schömann, Des Aeschylos gefesselter Prometheus. Greifswald 1844. S. S. 52.

aus folgt nicht, dass auch dem Protagoras selber ein klares Bewusstsein hierüber zugeschrieben werden soll. Wäre dies Platon's Absicht gewesen, dann hätte er ihn wohl nicht blos schildern lassen, wie durch Scham und Gerechtigkeit das Verhältniss der Menschen zu einander, sondern er hätte ihn wohl ausdrücklich hervorheben lassen, wie auch das zu den Göttern durch sie geändert wird, da erst hiermit eine wirkliche Tugend gewonnen ist. Nicht minder wahr ist es, wenn dafür jene beiden Grundlagen der Tugend allen Menschen ohne Ausnahme beigelegt und nicht, wie die Anlage zu den Künsten und Gewerben, unter verschiedene vertheilt werden[72]). Dass die Tugend nicht unmittelbar ein Wissen, sondern zunächst nur ein Allen gemeinsamer, von Gott eingepflanzter Trieb ist, ja dass sich nur in den wenigsten Fällen auf dieser Grundlage ein förmliches Wissen erhebt, hat uns Platon, wie es scheint, durch diesen Mythos andeuten wollen.

Nachträglich sucht hierauf der Sophist, freilich aus dem sehr empirischen Grunde, dass Niemand sich selbst die Moralität, Jeder ungescheut die Fertigkeit in andern Künsten sich abspreche, die Gemeinsamkeit der Tugend auch wirklich zu erweisen, p. 323 A.—C. Und um nun zu erhärten, dass die Athener allerdings die Tugend für lehrbar halten, hebt er die erziehende Kraft der Musik, der Gymnastik, ferner der Gesetze, der Strafe zugleich als Abschreckungs- und als Besserungsmittel, überhaupt des ganzen öffentlichen Lebens hervor, p. 323 C. — 324 D. Das Missrathen der Söhne von grossen Vätern erklärt er endlich aus der Verschiedenheit der Anlage zur Tugend, p. 324 D. — 328 D.

Man kann nicht zweifeln, dass Platon auch hier dem Sophisten richtige Gedanken unterlegen will, da er von der Strafe im Gorgias (s. bes. p. 525 B.) den Sokrates dieselbe Ansicht äussern lässt, und noch in der Republik die Musik und Gymnastik als unentbehrliches Bildungsmittel betrachtet[73]). Allein andererseits treten nur um so schroffer die Einseitigkeiten und Widersprüche heraus. Der Grundfehler des Protagoras kommt jetzt deutlicher zum Vorschein, dass er nämlich keine höhere Tugend kennt, als welche durch diese Mittel erzeugt wird, aus denen offensichtlich kein Wissen hervorgeht, dass er also Erziehung und Belehrung verwechselt.

72) Diese positive Seite des Mythos hat zuerst Steinhart a. a. O. I. S. 422 — 425 hervorgehoben.

73) Steinhart a. a. O. I. S. 423.

Ja, er erklärt nicht einmal, warnm denn jene gemeinsame Grundlage der Tugend sich nicht von selber entwickelt, sondern einer Ausbildung durch Andere bedarf. Er widerspricht sogar in gewissem Masse sich selbst, wenn er eine Verschiedenheit der Anlagen annimmt, womit die Tugend wenigstens aufhört, wo nicht ein gemeinsames, so doch ein gleichvertheiltes Gnt zu sein, er lässt es dahei auch wiederum im Unklaren, oh diese Anlage mit jenem Triehe des angebornen Scham- und Rechtsgefühles gleichbedeutend ist oder nicht.

III. Vorläufiger Beweis für die Einheit der Tugenden.

Alle diese Punkte werden nnn zwar unmittelhar vom Sokrates nicht weiter aufgegriffen. Vielmehr reiht er an den fortlaufenden Vortrag des Protagoras ‚einige vorerinnernde Winke über den Unterschied zwischen einer epideiktischen Rede nnd einem Gespräch' p. 329 A. B. [74]), nnd knüpft dann selbst ein solches mit dem Protagoras an, indem er von der Lehrbarkeit der Tugend auf die Frage nach ihrer Einheit oder Mehrheit ühergeht. Allein wir dürfen von vorn herein vermuthen, dass die Einheit der Tugenden in ihrer gemeinsamen Zurückführung auf das Wissen oder die Weisheit hesteht, also die angeregte Untersuchnng in der That unmittelbar fortgesetzt wird, wie dies auch schon die Bemerkung des Protagoras andentet, dass die Weisheit der grösste Theil der Tugend sei, p. 330 A. Und diesem Ziele steuert denn auch geradesweges die Untersuchung zu, bis sie, beinahe schon an demselben angelangt, durch die mit hodenloser Verwechselung des Ahsolnten und Relativen [75]) dnrchgeführte Längnnng des Protagoras, dass das Gute und Nützliche einerlei seien, p. 333 E. — 334 C., unterhrochen wird.

Es ergiebt sich nämlich, dass die Tugenden weder als qnalitative Theile eines Organismus, noch als qnantitative Theile sich nnterscheiden, s. p. 329 C.—330 C. So Frömmigkeit und Gerechtigkeit, p. 330 C. — 332 A., sodann Besonnenheit und Weisheit, p. 332 A.—333 C., endlich Gerechtigkeit nnd Besonnenheit, p. 333 D. E.

Darnach scheint auf den ersten Blick nur die dritte der auf-

---

74) Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 223 f.

75) Genauercs bei Steinhart a. a. O. I. S. 413.

gestellten Möglichkeiten, nämlich eine blos nominelle Verschiedenheit, p. 329 C. zu Ende, übrig zu bleiben, und diese Annahme scheint noch dadurch bestärkt zu werden, weil sonst die Erörterung über Weisheit und Besonnenheit zu viel beweist, indem die Lehre, dass jeder Begriff nur einen conträren Gegensatz haben könne, durchaus gar keinen Unterschied zwischen beiden übrig lässt, sofern beide der Gegensatz des Unverstandes (ἀφροσύνη) sein sollen. Allein andererseits soll sich daraus doch nur die ungefähre Gleichheit beider Tugenden ergeben, p. 333 B. Die Frage nach dem etwaigen Unterschiede bleibt mithin eine offene, und schon dies, sowie das plötzliche Abbrechen drückt der ganzen Beweisführung den Stempel einer blos vorläufigen auf.

Diese schliessliche Unterbrechung durch den Protagoras wird nun einer Widerlegung nicht gewürdigt, vielmehr nur von Neuem und gründlicher die Form derselben, d. h. der fortlaufende Vortrag angegriffen und

V. der Methodik des philosophischen Gespräches

eine längere Zwischenunterredung gewidmet, p. 334 D. — 338 E., in welcher auch die beiden anderen Sophisten Gelegenheit finden, ein Probestück ihrer Kunst abzulegen. Der Zweck hiervon ist die genauere Bezeichnung der verschiedenen Richtungen, in welche wir bereits die Sophistik sich spalten sahen. Schon im ersten Abschnitt hatte Hippokrates die Redekunst, Protagoras aber die Politik als Gegenstand des sophistischen Unterrichts dargestellt, letzterer mit einem verächtlichen Seitenhieb auf die Polyhistorie des Hippias, p. 318 E. Im Protagoras und Prodikos stellen sich nunmehr klar die beiden Hauptrichtungen der damaligen Sophistik, die ethisch-politische und die rhetorisch-grammatische dar; Hippias nimmt ohne selbständige Kraft an beiden Theil[76]). Auch die Frage, weshalb die letztere Richtung so kurz abgethan wird, erklärt sich theils daraus, weil der eigentliche Gegenstand unseres Werkes ein ethischer ist, theils schon aus der Verlegenheit des Hippokrates über das nähere Object jener Redekunst. Entweder ist dies doch wieder Ethik und Politik oder aber es mangelt jeder eigenthümliche Inhalt, und es bleibt nur die Wortklauberei eines Prodikos oder die zerflossene Vielwisserei eines Hippias übrig.

76) Steinhart a. a. O. I. S. 406.

Aber auch innerhalb der ethisch-politischen Sophistik sind wieder zwei entgegengesetzte Richtungen, die einseitig conservative, welche alles Bestehende in Staat und Gesellschaft zu rechtfertigen sucht, wie sie Protagoras in seinem Vortrage im zweiten Abschnitte darstellt, und die einseitig revolutionäre, zu unterscheiden, welche letztere zwischen dem positiven und natürlichen Recht einen unheilbaren Widerspruch annimmt und nur das letztere als Norm anerkennen will. Diese Grundsätze spricht hier Hippias aus[77]). Insofern spinnt denn auch materiell der vorliegende Abschnitt den Faden des zweiten Theiles weiter und verknüpft ihn also enger mit dem des ersten. Jenen beiden Extremen gegenüber verachtet nun Platon, wie wir zum zweiten Abschnitte darzuthun suchten, die blos auf dem positiv Ueberkommenen beruhende Tugend nicht, aber er sieht sie auch nur als Vorstufe an und will das Bestehende vielmehr ‚nach dem einmal erkannten Tugendbegriffe geprüft und, wo es Noth thut, umgestaltet und veredelt' wissen[78]).

So zeigt sich denn diese realere Sophistik ebenso principlos, als ihre formalistische Schwester. Nebenbei treten von Neuem Rechthaberei, Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und eitler Dünkel in der anfänglichen Weigerung des Protagoras, mit dem Gegner auf dessen Waffen zu kämpfen, p. 335 A., ebenso sehr, als in der ihr widersprechenden Ruhmredigkeit, in gedrängter so gut, wie in ausführlicher Rede jede wissenschaftliche Unterhaltung führen zu können, p. 334 E. 335 B., hervor, und es zeigt sich deutlich, dass jene langen Vorträge ausdrücklich den Zweck haben, dem Zuhörer ein innerliches Verständniss und damit eben die Kritik zu erschweren, es zeigt sich, dass sie mit zu dem ganzen Truggewebe der Sophistik gehören, p. 336 C. D.

Neben den verschiedenen Richtungen der eigentlichen Sophistik finden aber auch jene geistreichen Dilettanten und eklektischen Praktiker, welche Sophistik und Sokratik gemeinsam für ihre Zwecke zu verwenden und aus beiden gewissermassen den feinsten Geist herauszuziehen suchen, im Kritias, Alkibiades und selbst Kallias ihre Vertreter.

Endlich bekämpft Sokrates den Vermittlungsvorschlag des Hippias selbst in einem fortlaufenden Vortrage, der sich vor allen

---

77) Steinhart a. a. O. I. S. 406.

78) Ebenda I. S. 423 f.

anderen durch ein streng dialektisches Verfahren auszeichnet[79]), ohne Zweifel um zu zeigen, dass einzig der wahre Philosoph, weil der Gesprächsform mächtig, auch die fortlaufende Rede wahrhaft begriffsmässig zu gebrauchen versteht und unter Umständen auch gebrauchen wird.

VI. Die Erklärung des simonideischen Gedichtes.

Protagoras, der nunmehr die Rolle des Fragenden übernimmt, bringt das Gespräch auf ein Gedicht des Simonides, ‚ohne dass jedoch ein bestimmtes Ziel sichtbar wäre, zu welchem er auf diese Weise hinführen wollte, sondern nur das Bestreben, den Sokrates in Widersprüche zu verwickeln[80]).‘ Von Neuem also blose Streitsucht und gänzliche Unfähigkeit zu einer wirklich philosophischen Entwicklung!

Ueberhaupt hat zunächst auch dieser Abschnitt eine methodische Bedeutung und vollendet das Bild der sophistischen Thätigkeit, indem er zu ihren bisher behandelten Lehrformen, dem fortlaufenden logisch-demonstrirenden und wiederum dem gleichfalls fortlaufenden, aber poetisch-mythischen Vortrage, noch die Dichterauslegung hinzufügt, in welcher die Sophisten vorzugsweise stark zu sein glaubten, p. 338 E. f.[81]), sowie sie es denn auch liebten, die grossen Dichter der Vorzeit als ihre Vorgänger zu bezeichnen, s. p. 316 D.

Wie es sich nun bei dem Mythos von selber herausstellt, dass er manches Wahre enthalten, aber auch im günstigsten Falle nichts beweisen kann, wie ferner der fortlaufende Lehrvortrag Kritik und wahrhaftes Verständniss der Zuhörer erschwert, so wird die Vorliebe für die Dichterauslegung ausdrücklich als ein Zeichen eigner Gedankenarmuth, Begrifflosigkeit und Unkritik beschrieben. Ausdrücklich hebt Sokrates zum Schlusse hervor, dass eine solche, immer nur an fremde Gedanken anknüpfende Betrachtungsweise gebildeter Menschen unwürdig sei, p. 347 C.—348 A. Ein solches Verfahren führt zur blinden Hingabe an jene fremden Auctoritäten und kommt folglich bei derselben in eine unheilbare Verlegenheit, wenn die verschiedenen Gewährsmänner

79) und 80) Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 224.
81) Vgl. Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 228.

einander widersprechen, wie z. B. im vorliegenden Falle Hesiodos und Simonides (vgl. p. 340 D. mit p. 344 B. C.), oder ein und derselbe mit sich selbst nicht im Einklange steht. Dies Letztere läugnet aber die Sophistik selber nicht, im Gegentheil sie vermehrt noch die heillose Verwirrung, indem ihr Unverstand da Widersprüche aufsucht, wo gar keine zu finden sind. So hier Protagoras beim Simonides, indem er Sein und Werden nicht unterscheidet. Wie willkürlich und unsicher überhaupt diese Grundlage ohne die leitende Hand der Begriffslehre ist, wie sie ‚von den verschiedenartigsten Standpunkten aus durch eine gewandte und spitzfindige Deutung zum Beweise benutzt werden könne[82]),' zeigt Platon noch zum Ueberflusse dadurch, dass er den Sokrates nach einander drei verschiedene Erklärungen aufstellen und hinterdrein — gar ergötzlich — den Hippias noch zu einer vierten sich erbieten lässt, p. 347 A. B. Von ihnen ist noch dazu die erste recht eigentlich dazu gemacht, um zwei widerstreitende Auctoritäten, Hesiod und Simonides, künstlich in Einklang zu bringen, p. 340 C. D. Nichts desto weniger bestreitet Protagoras, wiederum in dieser Hinsicht durchaus charakteristisch, dieselbe, weil dann Simonides nicht die Wahrheit gesagt hätte, gerade als ob es rechte Pflicht des Auslegers wäre, in seinen Schriftsteller Gedanken, die er für Wahrheit hält, künstlich hineinzuerklären! Prodikos wiederum billigt die zweite Deutung, p. 340 E. — 341 E., so handgreiflich verkehrt und so augenscheinlich sie blos dazu gemacht ist, um ihn zu verhöhnen; er billigt sie trotzdem, weil er auf diese Weise den Simonides zum Stammvater seiner Synonymik bekommt.

Dagegen ist kein Grund zu glauben, dass auch die dritte Auslegung, bei welcher Sokrates stehen bleibt und welche er so genau im Einzelnen durchführt, gleichfalls nicht ernsthaft gemeint sein sollte, p. 342 A. — 347 A. Im Tone vollen Ernstes erklärt ja Sokrates, dass er sich gerade mit diesem Gedichte viel beschäftigt habe, p. 339 B., klar genug wird angedeutet, dass er auch in dieser Hinsicht die Sophisten zu überbieten, sie auf ihrem eigensten Felde zu schlagen vermag, p. 341 E. f., ebenso wie vorher in der wahrhaft wissenschaftlichen Anwendung der ununterbrochenen Lehrrede. Und so ist denn der positive Sinn, dass auch auf diesem Ge-

82) Rötscher, Das platonische Gastmahl. Bromberg 1832. 4. S. 6., der nur mit Unrecht den Zweck des ganzen Abschnittes hierauf beschränkt.

biete die Begriffslehre den Widersprüchen der Sophistik gegenüber Klarheit und Ordnung verbreitet[83]). Ebenso wie mit den Lehren der Sophistik, p. 313 f., verfährt sie auch mit den Aussprüchen der Dichter: eben weil sie dieselben nicht als unbedingte Auctoritäten ansieht, braucht sie dieselben auch nicht zu verdrehen, sondern kann sie unbefangen auffassen, und indem sie in dieser Gestalt sie prüft, vermag sie allein auch von fremden Gedanken wahrhaften Nutzen zu ziehen, wenn schon der Gebrauch derselben für sie immer nur ein untergeordneter sein wird.

Ueberhaupt hat es etwas Richtiges, wenn die Sophisten sich für Nachfolger der Dichter ausgeben, denn bei Beiden findet sich Wahrheit mit Irrthum vermischt, weil ohne das feste Band des Begriffes. So weist denn auch Sokrates parodirend hierauf zurück, indem er auch die sieben Weisen und die Spartaner als Sophisten bezeichnet, p. 342 f. Sie dienen wegen ihrer körnigen Kürze dem Sokrates als Vorbilder, wie die Dichter wegen ihrer langen und bildlichen Reden dem Protagoras[84]).

Einer eigenthümlichen Beachtung wird übrigens die Synonymik des Prodikos gewürdigt, indem einerseits Sokrates gegen die Nichtunterscheidung von Sein und Werden beim Protagoras den Prodikos zu Hülfe ruft und sich als seinen Schüler bekennt, p. 340. bes. 341 A., andererseits, wie gesagt, in der zweiten seiner Erklärungen ihn offensichtlich verhöhnt. Das Eine wird in der That ebenso ernsthaft, als das Andere gemeint sein. Die Begriffsunterscheidung ist ohne Zweifel ein wesentliches Moment der Begriffslehre, aber aus ihrem Zusammenhange abgetrennt, wird sie zur spielenden Wortklauberei, vgl. p. 337 A. ff. und 358 A. E.

Ueberdies wird nun aber auch der innere Gedankengang des Dialogs theilweise durch diesen Commentar fortgesetzt, indem nämlich theils der schon im protagoreischen Mythos anklingende Gedanke, dass Gott allein unwandelbar gut, der Mensch aber in stetem Ringen und Streben nach der Tugend begriffen ist, bestimmter ausgedrückt, theils der andere, dass kein Mensch freiwillig böse sei, vorläufig herausgehoben wird[85]).

---

83) Hermann a. a. O. I. S. 623 f. Anm. 341.

84) Steinhart a. a. O. I. S. 407 f.

85) Steinhart a. a. O. I. S. 414 f., vgl. 423 f. Zeller, Plat. Stud. S. 162. Anm.

VII. Zurückführung der höhern Tugend auf das Wissen.

Die methodischen Erörterungen des Dialogs schliessen nun zunächst damit ab, dass der theoretische Grund für den Vorzug der Gesprächsform nachgetragen wird. Gegenseitige positive Bereicherung der Gedanken und gegenseitige Kritik oder, wenn auch einseitige, so doch unbefangene Kritik ist allein durch sie möglich, p. 348 B. — E.

Darauf endlich kehrt das Gespräch zu der im dritten Abschnitte abgebrochenen Erörterung über die Einheit der Tugenden zurück. Dort war noch die Tapferkeit unerörtert geblieben, an sie klammert daher auch jetzt noch Protagoras sich an. Aber auch sie ergiebt sich als eine auf Einsicht beruhende Kühnheit (θαρραλεότης), p. 349 C.—350 C. Ergötzlich ist es, wie der Sophist gegen dies durch sein Zugeständniss, dass nicht alle Kühnen tapfer seien, gewonnene Resultat eben dies selbe Zugeständniss kehren will und im tollsten Widerspruche mit sich selbst die Tapferkeit für eine reine Naturbeschaffenheit, die Kühnheit aber bald für eine solche, bald aber auch für eine Sache der Einsicht, des Affects und endlich auch des Wahnsinnes erklärt, während er vorher die Kühnheit als ein nothwendiges Attribut der Tapferkeit dargestellt hatte, p. 350 C. — 351 B.

Auch dieser Einwand wird nicht widerlegt, sondern dient wieder einfach dazu, den bisherigen Gang der Entwicklung von Neuem abzubrechen. Bereits oben war die Einerleiheit der Tugenden nur als eine ungefähre erschienen und auch hier erscheint die Tapferkeit wohl als Eins mit der Weisheit, aber nicht ohne als specifisches Eigenthum das Naturelement der Kühnheit für sich zu behalten. Jetzt tritt eine Wendung ein, wo sich allein die gemeinsame Seite des Wissens hervorkehrt[86]). Der bisherigen indirecten Beweisführung für die Identität der Tugenden in der Weisheit tritt jetzt eine zweite, mehr begriffliche gegenüber, indem sie nämlich aus dem Wesen des Tugendobjectes selber, des Guten, abgeleitet und somit zugleich das leztere einer concreteren Bestimmung entgegengeführt wird.

Das Gute wird nämlich näher als das Angenehme definirt.

---

86) Schleiermacher a. a. O. I, 1. S. 416.

Indessen will selbst Protagoras diese Gleichstellung nur als eine Hypothese gelten lassen, p. 351 E., und hält es im Allgemeinen für sicherer, gute und schlechte, schöne und unschöne Lust von einander zu unterscheiden, p. 351 B. C. Die Frage nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Hypothese bleibt im Dialog noch unentschieden[87]). Die ganze Beweisführung ist aber offenbar so eine blos hypothetische, um zu zeigen, dass selbst von dem niedrig eudämonistischen Standpunkte aus die Tugend als Wissen, nämlich als verständige Berechnung des Angenehmen, d. h. des höheren Grades und der längern Dauer der Lust und ihrer grössern Befreiung vom Schmerze erscheint, p. 351 B. — 359 A. Die ganze Erörterung giebt sich aber den Anschein, blos die angeblich noch fehlende Definition der Tapferkeit nachzutragen, und nur sie wird daher in Uebereinstimmung mit diesem so eben gewonnenen Resultate noch besonders entwickelt als Kenntniss des Furchtbaren und Nichtzufürchtenden, p. 359 A. — 360 E.

Dies giebt nun zugleich Gelegenheit, noch einen Schritt tiefer in das innere Wesen der sokratischen Methode hinabzusteigen, indem dieselbe als die hypothetische bezeichnet wird, p. 351 E., übrigens ganz im Einklange mit den früheren Bemerkungen, bes. p. 348 B. — E., indem man seine eignen oder des Mitunterredners Ansichten als Hypothesen der wissenschaftlichen Betrachtung unterbreitet, um durch Entwicklung ihrer Consequenzen ihre Kritik, sei es Bestätigung oder Widerlegung zu gewinnen.

Endlich empfängt nun aber so auch der Satz, dass Niemand freiwillig böse sei, tieferen Halt und Zusammenhang und der vorliegende Abschnitt mithin eine engere Verknüpfung mit dem vorigen.

Protagoras hat allmählich die nöthigen Zugeständnisse mit immer grösserem Widerstreben gemacht, und sein gänzlicher Mangel an Verständniss des Wesens philosophischer Untersuchungen zeigt sich zuguterletzt noch recht augenfällig dadurch, dass er es für eine Rechthaberei des Sokrates erklärt, wenn dieser immer Antworten von ihm verlangt, p. 360 D. E. Es schien daher nothwendig, auch die beiden anderen Sophisten mit ins Gespräch zu ziehen und durch ihre Zugeständnisse die seinen zu ergänzen, so den Sokrates vom Scheine der Rechthaberei zu befreien und einen

---

87) Vortrefflich Socher a. a. O. S. 232, auch Steinhart a. a. O. I. S. 418 — 420.

friedlichen Schluss herbeizuführen[88]). Dieser ist scheinbar wiederum skeptisch. Sokrates soll eben so gut sich selbst widersprochen haben, als Protagoras, dieser, indem er die Tugend für lehrbar erklärte und doch ihre Zurückführung auf das Wissen bestritt, jener, indem er die Tugend nicht für lehrbar und dennoch für eine Erkenntniss ansah. Allein in der That soll dergestalt unter einer milderen Form der Widerspruch des Protagoras zum Schlusse noch einmal nachdrücklich hervorgehoben[89]), dagegen der Leser aufmerksam gemacht werden, den scheinbaren Widerspruch des Sokrates aus den Mitteln des Dialogs sich selbst zu entwirren.

VIII. Die bisherigen Ansichten über den Zweck des Gespräches.

Die Gesammterklärung wird nun demnach eben diesem Winke zu folgen haben. Lässt sich dann auf dieser Grundlage ein realer Gesammtzweck erkennen, lässt sich Alles, was der Form und Methode angehört, in organischen Einklang mit demselben bringen, lässt sich auch für die vielen abgebrochenen Uebergänge, p. 332 A. 334 A. ff. 340 D. E. 350 C. ff., ein damit zusammenstimmender Grund auffinden, so braucht man weder mit Socher[90]) dem Werke ein blos negatives, noch mit Stallbaum[91]), Tengström[92]) und Schleiermacher[93]) ein blos formales Gepräge aufzudrücken. Socher nämlich sieht lediglich die Polemik gegen die Sophisten als Tugendlehrer, die Beschämung der sophistischen Weisheit in allen ihren Formen und den Nachweis ihrer Begrifflosigkeit ausgesprochen. Auch bei Stallbaum erscheint der Zweck noch einseitig praktisch und polemisch in der Schilderung des Sokrates als des trefflichsten Tugendlehrers und der Polemik gegen die sophistische Lehrform, das Gesprächsthema aber als ein rein zufäl-

88) H. Müller a. a. O. I. S. 506. Anm. 45.

89) Hermann a. a. O. I. S. 461 f.

90) a. a. O. S. 230 f. 235. Auch nach Thiersch: Ueber die dramatische Natur der platonischen Dialoge (Abhh. der Münchner Akad. 1837). S. 22 ist der polemische Theil die Hauptsache, und den positiven Nebenzweck fasst er nur sehr unbestimmt dahin, ‚an die Stelle der Sophistik die Philosophie einzuleiten.‘

91) Opp. II, 2. S. 13. (2. Ausg. 1840).

92) *Dissertatio academica super dialogo Platonis, qui Protagoras inscribitur.* Abo 1824. 4. (Steht mir nicht zu Gebote).

93) a. a. O. I, 1, S. 228 f.

liges nnd blos gewählt, weil die Frage nach der Erwerbnngsart der Tugend damals eine sehr geläufige gewesen sei. Schleiermacher fasst wenigstens die Aufgabe wissenschaftlicher dahin, die wahrhafte Kunst der sokratischen Gesprächführung darzustellen nnd sie als die eigenthümliche Form aller philosophischen Mittheilung im Gegensatz gegen die sophistische Lehrweise geltend zu machen. Er sncht auch wenigstens einen innern Grund für die Anknüpfung an die ethische Frage, nämlich darin, dass die richtige Methode, aus dem sittlichen Triebe nach Wahrheit entsprungen, sich auch zunächst an der Erweckung dieses sittlichen Triebes bethätige nnd zur Anschauung bringe. Allein diese Lösung könnte höchstens dann hefriedigen, wenn das Thema der Unterredung die Zurückführnng der Wissenschaftlichkeit auf die Moralität und nicht umgekehrt der Tugend auf das Wissen wäre. In jedem Falle ist es daher ein Fortschritt, wenn Ast[94]) das, was hier zum blosen Anknüpfungspunkt dient, in berichtigter und erweiterter Gestalt zur Hauptsache gemacht, dergestalt wenigstens einen realen, wenn auch sehr nnhestimmten Zweck, den Geist der echten sokratischen Forschnng, der freithätigen Gedankenerzeugung darzustellen, aus welchem sodann auch die richtige Methode qnillt, gefunden und damit die formale Betrachtungsweise über sich selbst hinausgetrieben hat.

Allein so bleibt wieder die Anknüpfung an die Frage nach der Tugend unerklärt, welche Schleiermacher doch wenigstens herzustellen versucht hat; es bleiht unbeachtet, dass die sokratische Forschung nur in Verbindung mit ihrem realen Ohjecte gedacht werden kann, dass sich aber als dieses auf Platon's dermaligem Standpunkte noch allein die Ethik darstellt. Geht ihm aher in dieser noch seine ganze Philosophie auf, so hat die Anknüpfung der gesammten philosophischen Methode so wenig hier, als in den voraufgehenden Dialogen etwas Uebergreifendes. Während im Gegentheil in ihnen dnrch vereinzelte ethische Fragen ein System der Ethik erst vorbereitet wurde, wird dasselbe hier wirklich entwickelt, nnd gerade hierin hat man daher neuerdings mit Recht den eigentlichen Mittelpunkt des Werkes erkannt. Es ist nach Steinhart[95]) die Entwicklung des Tugendbegriffes nach seinen verschiedenen Seiten, insonderheit die Begründung dessel-

94) a. a. O. S. 67 f.

95) a. a. O. I. S. 410.

ben auf einen ersten und festen Grundsatz, den nämlich, dass die Tugend ein Wissen sei, und zugleich die Nachweisung der Abwege, auf welche nothwendig Jeder gerathen müsse, der bei ihrer Betrachtung anders verfahre. Schärfer hebt Hermann[96]) hervor, dass gerade an und aus diesen Abwegen der richtige Standpunkt ermittelt, dass die wissenschaftliche Betrachtungsweise der Tugend der scheinwissenschaftlichen Hohlheit anmasslicher Tugendlehrer dergestalt entgegengesetzt wird, dass die Widersprüche und Lächerlichkeiten dieser in die positive Rechtfertigung jener umschlagen müssen. Bestimmter noch entwickelt Zeller[97]) im Einzelnen, worin diese wissenschaftliche Betrachtungsweise der Tugend besteht, nämlich in der Zurückführung auf die Erkenntniss als ihrem Wesen, in der Einheit der Tugenden als ihrer logischen Voraussetzung, in ihrer Lehrbarkeit als der praktischen Folge und in dem steten Werden dieser Erkenntniss als ihrer lebendigen Wirklichkeit. Treffend bemerkt er, dass der Dialog zunächst die beiden äussersten Enden, Lehrbarkeit und Einheit, ergreift, dann das mehr Nebensächliche, was zur Wirklichkeit dieser Tugend gehört, was sie vor dem Missverstande schützt, als ob irgend eine menschliche Tugend dies Ideal erreichen könne, einschiebt und erst so die Hauptsache, den eigentlichen Begriff derselben, nachliefert, und somit ein beständiges Fortschreiten von der Oberfläche in die Tiefe darlegt.

IX. Speciellere Darlegung des Endzweckes.

Aber auch so bleibt für das volle Verständniss der wissenschaftlichen Materie noch ein wesentlicher Punkt zurück. Wie wir bereits oben auf den innern Zusammenhang der Auslegung des simonideischen Gedichtes mit dem Vortrag des Protagoras im zweiten Abschnitte hinwiesen, so enthält in der That der letztere eine nähere Begründung dafür, dass die menschliche Tugend nur in der Form des Werdens erscheinen kann, oder richtiger gesagt, die blosen Elemente zu einer solchen Begründung und die näheren Andeutungen für den Entwicklungsgang dieses Werdens. So sehr wir es gegen Schleiermacher betonen mussten, dass es nicht die Tendenz des Gespräches ist, die Tugend als Trieb, sondern vielmehr sie als Begriff darzustellen[98]), so erscheint doch

96) a. a. O. I. S. 457. 97) Platonische Studien S. 161. f. Anm.
98) S. Hermann a. a. O. I. S. 456 f.

allerdings Tugend und Wissen zunächst in der blossen Naturform eines angebornen, von Gott eingepflanzten gemeinsamen Triebes und verschieden gearteter Anlage, und es ist sogar zuzugestehen, dass diese natürliche Grundlage bis zu einem gewissen Grade rein praktisch ausgebildet wird. So kommt es aber begreiflicherweise nur zu einer Tugend, welche haltungslos zwischen Wahrheit und Irrthum, Wissen und Unwissenheit, Sittlichkeit und Unsittlichkeit hin- und herschwankt, neben der Bildung zugleich die Verbildung des Triebes und der Anlage in sich trägt, sich in allen möglichen Widersprüchen herumtreibt und sich endlich in dem höchsten Grade ihrer Verblendung zu einer Scheinweisheit hinaufschraubt, welche sich vermisst, die Tugend lehren zu können. Dies ist eben die Sophistik. So erklärt es sich vollkommen, dass namentlich Protagoras mit nicht geringer Achtung behandelt, dass ihm schöne Reden und tiefere Ahnungen beigelegt, dass ihm sittliche Regungen zugesprochen werden, z. B. als er sich dagegen sträubt, das Gute im Angenehmen aufgehen zu lassen, während er doch andererseits allmählich immer mehr sich hiermit befreundet und überhaupt Spuren arger Unsittlichkeit zeigt.

Aber auch in der eignen Entwicklung des Sokrates tritt in der Erörterung der Tapferkeit anfänglich das Naturelement des Triebes in der Gestalt der Kühnheit auf, freilich nur um sogleich fallen gelassen zu werden und in der Schlussuntersuchung, welche den reinen Begriff als solchen giebt, zu verschwinden. Dass aber damit nicht sein Vorhandensein geläugnet, sondern nur ferne gehalten wird, um die Reinheit des Ideals nicht zu trüben, ergiebt sich einfach daraus, dass der Schluss offenbar durch die Hervorhebung des angeblich vom Sokrates begangenen Widerspruches noch einmal recht nachdrücklich auf den Unterschied einer niedern und höhern Tugend hinweist. Denn doch nur so kann dieser Widerspruch gelöst werden, dass es nur die erstere ist, welcher Sokrates die Lehrbarkeit abspricht. Aber auch die höhere Tugend behält ihrem empirischen Ausgangspunkte gemäss immer die Form eines blosen Strebens nach dem Wissen, aber eines bewussten, methodischen und eben darum intensiveren Strebens, mit einem Worte, der sokratischen Unwissenheit an sich, und hieraus allein lassen sich wiederum die Eigenthümlichkeiten der sokratischen Methode erklären. So allein wird es ferner auch deutlich, warum doch in der Erörterung über die Einheit der Tugenden immer

noch ein trennendes Residuum znrück zu bleiben scheint. Nämlich ihrem Begriffe nach giebt es nur eine Tugend, aber in der Wirklichkeit bringt es die mangelhafte Ausbildung des Triebes nnd namentlich die nur bis zu einem gewissen Grade auszugleichende Verschiedenartigkeit der Anlage mit sich, dass sie in verschiedene Formen auseinander fällt.

Es ist nun dem Charakter des Werkes vortrefflich entsprechend, dass nur die eigentliche Tendenz desselben, der Tugendbegriff in seiner Reinheit, in einer streng wissenschaftlichen Form, in fortlaufender, vielfach abgerissener, aber immer wieder angeknüpfter Untersuchung entwickelt, dass dagegen diejenigen Elemente, welche dem blosen Werden angehören, meist episodisch, in den nicht strenge wissenschaftlichen Formen der Dichterauslegung und des Mythos, endlich zum Theil nicht vom Sokrates, sondern vom Protagoras behandelt werden. Mit strenger Absichtlichkeit wird daher auch in der eigentlichen Untersuchung jeder Rückblick auf sie vermieden, und wo sie sich dennoch in dieselbe eindrängen, wie in der ersten Behandlung des Tapferkeitsbegriffes, da nimmt die Untersnchung sofort eine andere Wendung und weiss sich auf diesem Wege von ihnen zn befreien. Es prägt sich hierin die entschiedene Tendenz aus, diese Andeutungen, da sie einmal nicht umgangen werden konnten, doch nicht zu umfänglichen Untersuchungen sich ansdehnen zn lassen, denen Platon sich noch nicht gewachsen fühlte oder die doch wenigstens hindernd vor die Erreichung seines nächsten Zieles getreten wären. Von diesem Gesichtspunkte aus verschwindet auch das Auffällige, wenn Platon nicht blos Unterschiede der wirklichen menschlichen Tugend zugesteht, sondern sogar fünf bestimmte Cardinaltugenden annimmt, ohne dass er doch die geringste Miene macht, die Unterschiede zu einer hierzu berechtigenden Bestimmtheit zn fixiren.

Dieser propädentische Charakter nnn ist es ganz einfach in diesem, wie in allen vorangehenden Werken, welcher als eines nothwendigen Mittels jener springenden Uebergänge bedarf, welche ihm ja keineswegs allein eigenthümlich sind. Ja, ein aufmerksamer Beobachter wird im Gegentheil einen wenigstens theilweise weit gerader zum Ziele schreitenden Verlauf den bisherigen Schriften gegenüber nicht verkennen.

Blos vorbereitend ist aber der Dialog auch in einer anderen Beziehnng. Trat bisher die niedere Tugend mehr nur als niedere

Bildungsstufe der höhern auf, so muss doch auch anderntheils diejenige Seite, nach welcher sie der letztern diametral entgegengesetzt, nicht blos mangelhafte Bildung, sondern bereits Verbildung ist, ihren wissenschaftlichen Ausdruck gewinnen. Mit anderen Worten nicht blos darin, dass der Sophistik die richtige Form und Methode mangelt, sondern auch darin, dass der Inhalt ihres Strebens vielfach ein geradezu verkehrter ist, nicht blos darin, dass sie hinter dem richtigen Ziele zurückbleibt, sondern auch darin, dass sie geradezu ein verkehrtes Ziel für ein richtiges hält, nicht blos in der Begrifflosigkeit, sondern auch in der Verwechselung der Begriffe besteht das Wesen der Sophistik. Sie verwechselt, wenn auch halb unbewusst, das Gute mit dem Angenehmen und erstrebt statt der Tugend die flüchtige Lust des Augenblickes. Aber selbst zugegeben, dass das Angenehme als Object der Tugend betrachtet werden darf, so giebt doch nicht die Sophistik, sondern allein die sokratische Begriffslehre die Einsicht in das Wesen dieses Gegenstandes. Ob aber in der That diese Voraussetzung richtig sei, lässt Platon noch gänzlich im Unklaren, obgleich es allerdings gar nicht so unwahrscheinlich ist, dass er damals noch die Unterscheidung zwischen guter und schlechter Lust auf die zwischen wahrer und falscher zurück zu führen Neigung gehabt haben und der Ansicht gewesen sein mag, dass das wahrhaft Angenehme vom Guten unzertrenulich ist[99]). Und in der That bedarf es nur der genaueren Bestimmung, welche allen Missverstand ausschliesst, um diese Ansicht auch für seine spätere Entwicklung als massgebend zu betrachten. Es ist ohne Zweifel das Bedürfniss dieser nähern Bestimmung nach dieser, wie nach der vorher angedeuteten Richtung hin, welches Platon am Schlusse des Dialogs ausspricht, indem er auf eine künftige wissenschaftlichere Erörterung des Tugendbegriffes hinweist.

X. Fortsetzung. Stellung zu den frühern Werken.

Der Dialog beurkundet übrigens seine grössere wissenschaftliche Tiefe schon durch die veränderte Richtung seiner Polemik. Zwar galt dieselbe schon im kleinen Hippias der Sophistik, allein

---

99) In dieser Modification aufgefasst, kann ich mich recht wohl der Ansicht Hermann's a. a. O. I. S. 453 anschliessen.

in den folgenden Gesprächen treten einzig die Gegensätze des praktischen Lebens hervor, und gerade daraus, dass nur die eine seiner Hauptrichtungen sich von sophistischen Einflüssen durchdrungen zeigt, lässt sich um so mehr vermuthen, dass die Sophistik selbst bisher nur als eine der damaligen Zeiterscheinungen neben anderen betrachtet ward. Erst jetzt wird sie als der eigentliche theoretische Ausdruck des gemeinen Zeitbewusstseins aufgefasst, von einem umfassenderen Standpunkte beleuchtet und die Sokratik selbst durch diesen Gegensatz zu einem tieferen Bewusstsein von sich selber, zu einer wissenschaftlichern Gestaltung emporgetrieben[100]). Die eklektischen Dilettanten stehen im Hintergrunde, und der reinen Praxis wird blos durch den Hinblick auf die Thorheiten der Demokratie und die schlechte Erziehungskunst ihrer Staatsmänner gedacht. In allen diesen Stücken ist der Laches der unmittelbarste Vorläufer des Protagoras, indem er neben der Polemik gegen die beiden letzteren Richtungen auch den directen Angriff gegen die Sophistik wenigstens als untergeordnetes Element bereits in sich trägt.

In allen Stücken gewinnt der Protagoras seinen Vorgängern gegenüber eine zusammenfassende Bedeutung[101]). Die Lehre des kleinen Hippias, dass Niemand freiwillig böse sei, wie der Satz des Laches, dass die Tapferkeit in dem Wissen des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren bestehe, werden ausdrücklich in dem tiefern und umfassendern Zusammenhang, in welchen Lehrbarkeit, Einheit und Entwicklung der Tugend mit ihrem Begriffe gesetzt werden, aufgenommen. Die natürlichen Grundlagen, welche im Charmides und Laches in den Einzeltugenden hervortraten, werden jetzt allgemein in der Tugend überhaupt nachgewiesen und theilweise begründet, und mit dem philosophischen Triebe, welcher als Begierde nach dem höchsten Gute im Lysis auftrat, aus einander gesetzt. Hatten der Charmides und Laches eine Art von Besonnenheit und Tapferkeit, welche noch kein Wissen ist, mehr plastisch, als wissenschaftlich anerkannt, so werden jetzt überhaupt eine niedere und höhere Tugend, wenn auch nur in indirecter Andeutung, schon logisch aus einander gehalten, ja schon die ersten Grundzüge auch für das Positive ihres gegenseitigen Verhältnisses

100) Hermann a. a. O. I. S. 453 f.
101) Man vgl. noch Hermann a. a. O. I. S. 456.

geliefert. Für die Einheit der Tugenden bietet die Zurückführung des Nichtfurchtbaren als eines Gutes auf das höchste und allgemeine Gut im Laches die unmittelbarste Vorstufe. Eben so nimmt aber auch der Protagoras von allen Einzeltugenden vorzugsweise die Tapferkeit zum Gegenstande der Betrachtung und vergewissert uns so dessen, dass bei ihr die Zurückführung auf das Wissen am Schwierigsten und eben desshalb am Nöthigsten erschien und eben aus dieser Ursache auch schon im Laches sie am Zweckmässigsten zu Grunde gelegt wurde. Ausdrücklich wird ferner die dort scheinbar angezweifelte Definition der Tapferkeit wiederholt und so dieser Zweifel vor aller Missdeutung gerettet, der Laches aber von Neuem als der unmittelbarste Vorgänger des Protagoras beurkundet.

Auch das Wissen des Wissens kehrt aus dem Charmides, wenn auch nicht geradezu mit derselben Bezeichnung wieder, wie wir schon oben nachgewiesen haben, und man braucht sich nur der Verbindung, in welche dort dasselbe mit dem Wissen des Guten gebracht wurde, zu erinnern, um es begreiflich zu finden, dass auch die polyhistorische Richtung der Sophistik, welcher es gar nicht unmittelbar um den Unterricht in der Tugend zu thun ist, in einem Dialoge Platz finden kann, welcher das Wesen der letztern zum Zwecke hat. Nur scheinbar würde man aus p. 318 E., wo auch andere Gegenstände der philosophischen Untersuchung als die Tugend anerkannt werden, folgern dürfen, dass die platonische Philosophie bereits ein weiteres Feld, als die blose Ethik erkennt. Gewiss wird sie auch andere Begriffe zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen, aber eben nur um ihr Verhältniss zu dem des Guten zu bestimmen. Ja, ohne diese Abgrenzung wird sie den letztern selbst nicht klar zu erkennen vermögen. So gewinnt denn gerade das Auftreten des Prodikos, welcher gleichfalls mit seiner Begriffsunterscheidung keine unmittelbaren ethischen Zwecke verfolgte, ganz besondere Bedeutung, denn so sehr er in diesem Zusammenhange ein Vorläufer der Sokratik zu heissen verdient, so zeigt sich doch andererseits eben darin die Fruchtlosigkeit seiner Bestrebungen, weil er die Begriffe nicht auf das gemeinsame absolute Endziel des Guten bezieht. Eben damit ist nun aber auch unmittelbar dazu hinübergeleitet, den Begriff des Guten zu dem des Angenehmen wenigstens in Beziehung zu stellen und dadurch eine concretere Bestimmung von dem bisher rein formal gehaltenen Begriffe des Guten wenigstens vorzubereiten.

Damit wachsen denn andererseits zwei neue Dialoge aus dem Protagoras organisch hervor, der Menon, welcher die Scheidung der höhern und niedern Tugend mit der von Vorstellung und Wissen im Charmides enger verknüpft und so zugleich die Genesis der Tugend und des Wissens weiter verfolgt, und der Gorgias, welcher die Scheidung des Guten und Angenehmen wirklich vollzieht.

XI. Fortsetzung. Das Methodische.

Aber auch Alles, was die früheren Gespräche über die Methode enthalten, erscheint hier von Neuem in erweiterter und vertiefter Gestalt und enger verknüpft mit dem realen Inhalte. Zwar wird schon im kleinen Hippias die erotematische Methode des Sokrates den langen Reden der Sophisten entgegengesetzt und auch schon der Grund hinzugefügt, welcher hier, p. 334 D., wiederkehrt, dass nur jene das Verständniss des Lernenden sichert, und schon dort wird sie mit der sokratischen Unwissenheit in Verbindung gesetzt; zwar wird noch tiefer aus dem Streben nach dem Guten im Lysis eben jene Gemeinsamkeit des sokratischen Philosophirens begründet und so der Schein entfernt, der im kleinen Hippias entstehen konnte, als ob Sokrates lediglich der Fragende sein müsse. Allein noch weit strenger erweist sich im Protagoras der Charakter alles menschlichen Wissens als ein bloses Streben und dasselbe sonach mit der sokratischen Unwissenheit identisch, die letztere wird, so zu sagen, erst jetzt vollständig von der Person des Sokrates abgelöst und zur wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit erhoben. Die praktische Folge ist, dass sich Sokrates eben so gut zu antworten, als zu fragen erbietet, p. 338 C. D. 348 A. Aber während so diese Methode immer nur noch mit der Erscheinung des Wissens zusammenhängt, so ist doch bereits durch den Charmides auch das Ideal desselben dahin bestimmt, dass es Rechenschaft über sich selbst zu geben, mithin Rede und Antwort zu stehen vermag, und dies wird auch hier deutlich genug wiederholt, p. 329 A. B. Beide Gesichtspunkte vereinigt und mit der Verschiedenheit der Anlagen und Bildungsstufen bei den verschiedenen Menschen zusammengebracht, führen dann zu dem Ergebnisse, dass jene gegenseitige Ergänzung des gemeinsamen Philosophirens genauer so beschaffen ist, dass man entweder die Ansichten des Andern als Hypothesen seiner Kritik unterbreitet und sich selber aneignet, wenn sie die Probe bestehen, oder umgekehrt man kann

seine eignen Ansichten nur dadurch zur Form des sicheren Wissens erheben, dass man sie als Hypothese gegen die möglichen Einwürfe Anderer zu behaupten sucht, p. 348 C. D. So ist denn Lehren und Lernen, Mittheilung und eigne Erkenntniss nothwendig an einander gebunden. Ja, während mit der Frageform immer nur das Aeusserliche der Methode bezeichnet wird, tritt hier zum ersten Male die innere Technik in ihrer Darstellung als hypothetischer Methode hervor, p. 351 E. Noch mehr, die akroamatische Lehrform wird gar nicht einmal so absolut verworfen, nur muss, wer einen solchen fortlaufenden Vortrag halten will, sich seines Wissens um den vorliegenden Gegenstand bereits versichert haben und stets bereit sein, nachträglichen Einwürfen und Fragen Rede zu stehen und sich ihnen gegenüber in seinem Wissen zu behaupten, p. 329 A. B. Zudem bleibt es unsicher, ob diese Form bei den Hörern auch ein wirkliches Wissen erzeugt.

Merkwürdig ist aber auch die Gegenüberstellung des mündlichen Unterrichts gegen die Schriftstellerei, und man sieht, dass Platon schon damals nur einen bescheidenen Erfolg von derselben erwartet, indem eben die todten Bücher nicht Rede und Antwort zu geben vermögen, p. 329 A., daher verschiedene Auslegung und Missdeutung zulassen, eben der Grund, aus welchem er hier, p. 347 E., wie schon im kleinen Hippias, p. 365 D., der Dichterauslegung die eigentlich beweisende Kraft abspricht. Dass aber Platon darum von den Dichtern und aus Schriften überhaupt zu lernen nicht verschmäht, erhellt daraus, dass er auch seinem Sokrates eine solche Auslegung in den Mund legt und ihn vielfach auf Dichtercitate sich berufen lässt. So ist denn auch kein Widerspruch darin, wenn Platon gleich im Beginne seiner Schriftstellerthätigkeit die Schriftstellerei nicht allzu hoch anschlägt[102]), denn dies kann kein Grund sein, um nicht dennoch zu streben, das zu erreichen, was sich durch sie erreichen lässt.

Anders könnte es mit der dritten sophistischen Lehrform, dem Mythos, zu stehen scheinen, da dieser nicht durch den Gebrauch des Sokrates geadelt wird. Allein wir zeigten, dass hinlängliche Gründe dazu bestimmen mussten, den vorliegenden Mythos dem Protagoras in den Mund zu legen, ohne dass desshalb der innere

---

102) Wie bei einer andern Gelegenheit Socher a. a. O. S. 320 und Stallbaum, *De primordiis Phaedri Platonis.* Leipzig 1848. 4. S. 27 meinen.

Zusammenhang seines Inhaltes mit dem der ganzen Untersuchung irgendwie lockerer würde. Wir sind daher nicht berechtigt, diesen Mythos, wenn man nur das Unplatonische, welches er allerdings enthält, auszuscheiden weiss, weniger, als irgend einen anderen den platonischen beizuzählen[103]), vielmehr eignet sich hier Platon geradezu von den Sophisten diese Form an, um dasjenige in ihr darzustellen, was nicht dem Begriffe in seiner Strenge, nicht dem Ideale, sondern dem Werden angehört. Ja, wenn überhaupt von einem Grundmythos die Rede sein kann, so ist es der vorliegende, denn wie die ganze platonische Philosophie sich auf die subjectiven Begriffe des Sokrates basirt, so muss sich Alles, was in ihr der blosen Genesis angehört, auf die Entwicklungsgeschichte der Begriffe und des Wissens im menschlichen Geiste gründen.

Menon.

I. Composition und Inhalt.

Der Menon zeigt den früheren Gesprächen gegenüber ein so entschiedenes Zurücktreten des dramatischen Elements, dass man von vorne herein voraussetzen darf, es werde sich das wissenschaftliche auf Kosten desselben gehoben haben. So führt gleich der Anfang ohne alle Vorbereitungen unmittelbar in die Sache hinein, während bisher gerade die breite Ausdehnung der Einleitungen auffiel. Das Ganze zerfällt in fünf Abschnitte, welche sich schon durch den Wechsel des Mitunterredners äusserlich gegen einander abgrenzen.

Der Dialog beginnt mit der Frage des Menon nach der Entstehung, insonderheit nach der Lehrbarkeit der Tugend, welche Sokrates sofort auf die tiefer liegende nach dem Begriffe derselben zurückführt. Dieser Begriff wird aber nicht direct entwickelt, Sokrates schützt vielmehr seine Unwissenheit vor. Menon, der Schüler des Gorgias, soll seinerseits alle seine Schätze sophistischer Weisheit auskramen, und so soll die Begrifflosigkeit derselben zu Tage kommen.

Bei dieser Negation bleibt aber Platon in doppelter Hinsicht

103) Wie Schleiermacher a. a. O. I, 1, S. 233 will.

nicht stehen. In sachlicher Beziehung enthalten vielmehr nicht blos alle drei Definitionen, welche Menon aufstellt, etwas Richtiges, sondern sie nähern sich überdies in aufsteigender Linie immer mehr der Wahrheit an[104]). Wenn zunächst Menon statt des einen Begriffes einen Schwarm von Tugenden einführt, die sich nach ihren Besitzern und deren Lebensstellung unterscheiden sollen, p. 71 E. f., so liegt darin wenigstens die Wahrheit, dass treue und einsichtige Erfüllung seines Berufes, das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν des Charmides, ‚ein wesentliches Moment der Tugend ist.' Wenn er dann zweitens die Tugend als die Herrschermacht bezeichnet, p. 73 C. D., so soll sie allerdings auch nach Platon die alle Lebensverhältnisse beherrschende Kunst sein. Wenn er endlich sie für die Fähigkeit erklärt, sich das Schöne anzueignen, so hat er zwar unter dem Schönen nur die einzelnen Lebensgüter verstanden, allein er lässt sich den Zusatz, dass es auf eine gerechte Weise geschehen müsse, wohl gefallen, p. 77 B. — 79 A. Setzen wir hier statt der Gerechtigkeit nur die Weisheit, so ist beinahe schon die richtige Definition des dritten Abschnittes erreicht.

So enthält denn selbst die Sophistik Keime des Wahren; es fehlt ihr nur die leitende Methode, um dieselben fruchtbar zu machen. Desshalb muss denn Sokrates zweitens in formeller Beziehung dem Menon positive Lehren geben, er muss die Grundzüge des wissenschaftlichen Verfahrens entwickeln. Kunstvoll wird daher an die sophistische Vielheit von Tugenden, wie sie Menon's erste Definition enthält, die Forderung ihrer Begriffseinheit angeknüpft, der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen nachgewiesen, p. 72 A. — 73 C. Als nun aber der Thessaler bei seiner zweiten Erklärung den Zusatz hinnimmt, dass nur gerechtes Herrschen Tugend sei, da hat er doch wieder das erstere mit dem letztern, die Tugend mit der Gerechtigkeit, verwechselt, und so muss ihm derselbe Unterschied noch einmal erläutert, p. 73 E. — 75 B., und dann erst kann ihm die positive Anleitung zur Herausbildung des Allgemeinen aus dem Besonderen, d. h. zur Begriffsbildung gegeben, kann ihm der Gegensatz des begrifflich-wissenschaftlichen und des sophistisch-eristischen Verfahrens erläutert werden[105]). Und zwar geschieht dies theils praktisch an dem Bei-

104) Steinhart a. a. O. II. S. 99—101.

105) So schleppend dies Ast a. a. O. S. 401 finden mag. Genaueres bei Steinhart a. a. O. II. S. 101 f.

spiele einer falschen nnd einer richtigen Definition der Gestalt, theils theoretisch, theils endlich noch einmal praktisch an einer Definition der Farbe, die zwar ihrem Inhalte nach ganz richtig seiu mag, aber wegen ihrer Form als hochtrabend (τραγική) verspottet wird, p. 75 C.—76 E. Ganz richtig fühlt nämlich Menon hei der ersten Erklärung der Gestalt, dass sie das die Farhe Begleitende sei, den Mangel heraus, dass man noch uicht wisse, was die Farbe sei, und daraus entwickelt denn Sokrates die Regel, dass die Induction hei einem ‚gesprächartigeru‘ (διαλεκτικώτερον) Verfahren von dem ausgehen müsse, was der Mitunterredner zugestehe zu wissen, während die Eristik es ihm überlässt, nachträglich die aufgestellte Behauptung zu hestreiten. Menon hat aber inzwischen die Sache, um welche es sich eigentlich handelt, ganz aus den Angen verloren und will auch die Definition der Farbe haben. Sokrates henutzt dies, um ihm eine solche zu gehen, welche eben denselben Einwänden unterliegt, wie sie Menon selber vorher geltend gemacht hat, ohne dass er nunmehr dies merkt, weil diese Erklärung von gorgianisch-empedokleischen, mithin ihm zngänglichen Voraussetzungen ausging, die aher von anderen Seiten leicht hezweifelt werden könnten. Es scheint also Platon andeuten zu wollen, dass man nicht von dem vereinzelt, sondern möglichst von dem allgemein Zngestandenen hei der Begriffshildung ausgehen müsse. So schon Sokrates, Xen. Mem. IV, 6, 15. — Trotz allem Voraufgehenden lässt sich Menon nun nicht hindern, nicht hlos jene dritte Begriffsbestimmung zu geben, welche eigentlich blos eine ernente Auflage der zweiten ist, — denn die Fähigkeit zur Aneignung der äusseren Leheusgüter und die Herrschermacht dürften nicht so weit aus einander liegen, — sondern er nimmt ganz unhefangen auch denselben Zusatz wieder an, und so müssen denn die Regeln der Begriffsbildung noch einmal wiederholt werden, p. 79 D.

Menon mnss nun seine Unwissenheit zugestehen, allein so wenig hat alle hisherige Belehrnng hei ihm gefrnchtet, dass er dies nicht der Natur der Sache, sondern nur gauklerischen Fechterkünsten des Sokrates zuschreiht, p. 80 A. ff. Dem Versprechen des letztern, mit ihm der Tugend weiter nachforschen zu wollen, setzt er daher nun seinerseits ein Fechterstückchen, jenen eristischen Satz entgegen, dass ohne ein Wissen von dem Gegenstande, auch kein Suchen nach demselben oder, wenn ja, doch keine Sicherheit

des Resultates möglich sei, p. 80 D. E. Aber Sokrates weist ihn dnrch die Lehre von der Präexistenz und ἀνάμνησις zurück, die er freilich znnächst nnr änsserlich aufnimmt und nnr in mythischor Form darstellt, p. 81.

Indessen soll doch im zweiten Abschnitte, p. 82 — 86 C., dies Philosophem durch eine Katechese, welche Sokrates mit einem Sklaven des Menon anstellt, wenigstens nachträglich bewiesen werden. Dass freilich die Lehre als Ganzes damit ihre genügende Erledigung nicht gefnnden, gesteht Platon willig zu. Ja, selbst das, was hier das Wesentliche ist, soll doch nur vorläufig gelten, nämlich dass das Wesen aller Erkenntniss ein Lernen, alles Lehren und Lernen aber nur die Entwicklung der in der Seele bereits schlummernden Gedankenkeime ist, dass jedor Mensch richtige Vorstellungen in sicb trägt, welche durch Fragen angeregt, zu Erkenutnissen werden, p. 86 A., mit einem Worte die höhere Ideenassociation[106]). Nur so viel will Sokrates bestimmt versichern, dass der Glaube an die Möglichkeit des Wissens die Seelo veredelt und kräftigt, p. 86 C. D.

Zngleich aber soll diese Katechese auch dem Menon zeigen, dass ihm mit der Zerstörung seiner vermeinten Weisheit kein Unrecht geschehen. Am Beispiele seines Sklaven sieht er, dass das Innewerden der eignen Unwissenheit vielmehr die erste Stufe zur Erkenntniss ist, p. 82 E, 84 A. — C., dass man erst die falschen Vorstellnngen ausrotten mnss, nm die richtigen zu erwecken.

Im dritten Abschnitte, p. 86 C. — 89 C., soll nun die Untersuchung nach dem Wesen der Tngend fortgesetzt werden. Allein trotz allor empfangenen Belehrnng ist der methodische Weg dem Menon zu lang, seine anfängliche Frage will er trotz alle dem zuerst beantwortet wissen, p. 86 C. D. Daher bedient sich denn Sokrates, angeblich ihm zu Gefallen, der hypothetischen Begriffserörterung, indem beide dahin übereinkommen, dass der Tugend nur unter der Voraussetzung, wenn sie ein Wissen sei, auch die Lehrbarkeit zustehe. In Wahrheit aber wird so die richtige Definition derselben als Weisheit im nützlichen Gebrauche der Lebensgüter zu Wege gebracht, und eben so tritt in dem hy-

106) Steinhart a. a. O. II. S. 104 f. (S. jedoch m. Rec. Jahn's Jahrb. LXVII, S. 423). Deuschle: Die platonische Sprachphilosophie. Marburg 1852. 4. S. 41.

pothetischen Verfahren unter dem Vorgeben der Anbequemung an einen fremdartigen Standpunkt vielmehr der eigentliche Lebensodem der sokratisch-platonischen Methode, der Abschluss aller bisherigen methodischen und logisch-psychologischen Entwicklungen zn Tage. Denn dasselbe ist, wie sich eben aus dem vorliegenden Beispiele ergiebt, nichts Anderes, als das genauere bei der Induction zu beobachtende Verfahren, als das Correctiv, welches sie in sich selber trägt[107]). Wie sie nämlich nach dem Obigen nur von dem allgemein Zugestandenen ausgehen soll, wie ferner die richtigen Vorstellungen es sind, aus denen die Erkenntniss hervorgeht, so liegt doch weder die Richtigkeit, noch die Allgemeingültigkeit derselben so offen zu Tage, noch ist die letztere eine so unbedingte Gewähr für die erstere, dass dieselben zunächst für mehr, als ungesicherte Voraussetzungen gelten könnten. Man muss sie daher zwingen, Rede und Antwort über sich selber zu stehen, genauer sie auf ihre eignen Prämissen zurückführen und znvor erst diese einer Prüfung nnterziehen. Erst so wird es möglich, Wahrheit und Irrthum in ihnen zn scheiden nnd sie zum bewnssten Begriffe zu erheben. Erfährt man oben, dass es Fragen, so lernt man nun auch, welche Fragen es sind, durch welche ‚die richtigen Vorstellnngen zu Erkenntnissen aufgeregt werden[108]).‘ Es ist eine grosse Feinheit des Schriftstellers, dass er statt der Form der bisherigen directen Belehrung des Menon diesen Höhepunkt seiner Methode nnr in der vorliegenden indirecten und ironischen Einkleidnng niederlegt, dies aber durch die Fruchtlosigkeit der bisherigen Versuche am Menon begründet nnd so die Breite vermieden hat, mit welchem dieser viel schwierigere Puukt ihm direct hätte dargelegt werden müssen. Dass endlich Platon angeblich das hypothetische Verfahren, welches nur eine Selbstvertiefnng des sokratischen ist (s. u.), von den Mathematikern entlehnt haben will, hat keine andere Bedeutnng, als wenn er im zweiten Abschnitte dem niedrigern Bildungsstandpunkte des Sklaven gemäss, aus der Mathematik den Gegenstand seiner Katechese entlehnte. Er hat offenbar die Tendenz, diese Wissenschaft als Vorstufe zur Philosophie geltend zu machen[109]). Rechnet man aber noch die der gorgianisch-empedokleischen Lehre entlehnte

107) Zeller: Phil. d. Gr. II. S. 174—176.
108) Deuschle a. a. O. S. 41 f. 109) Steinhart a. a. O. II. S. 106.

obige Definition der Farbe hinzu, so will er offenbar mit dem Allen für die Sokratik in der gleichzeitigen Wissenschaft Anknüpfungspunkte und Vorstufen aufsuchen und nachweisen, dass sich diese jener gegenüber wie die Vorstellung zum Wissen verhält, dass selbst ihre richtigen Keime in der Sokratik erst allseitige Festigkeit, Entwicklung und Bewährung finden [110]).

Andererseits hat man freilich in der Definition, welche dieser Abschnitt von der Tugend giebt, selber eine Anbequemung an den sophistischen Standpunkt erkennen wollen [111]). Allein man braucht nur den absoluten Massstab des höchsten Gutes an die Bestimmung des Nützlichen anzulegen, um sie als vollkommen platonisch zu erkennen [112]), obwohl das Ganze absichtlich zweideutig gehalten sein mag, um zugleich zu zeigen, dass selbst im sophistischen Sinne die Tugend nicht ohne Einsicht in die äusseren Vortheile bestehen kann.

Von dem Nachweise der Möglichkeit des Tugendunterrichts geht nun der vierte Theil, p. 90 B. — 95 A., zu der Wirklichkeit desselben über [113]) und giebt sich den Anschein, wegen des Mangels an wirklichen Tugendlehrern das gewonnene Resultat wieder zu bezweifeln, p. 89 C. ff. Denn weder die praktischen Staatsmänner verdienen diesen Namen, da auch die bedeutendsten von ihnen ihre Tugend nicht einmal den eignen Söhnen mitzutheilen vermochten, noch auch die Sophisten. Es könnte auffallen, dass Sokrates das Letztere auf die blose Versicherung des Anytos, p. 91 C., zugiebt, zumal da er nichts desto weniger ihm den Vorwurf macht, er tadle die Sophisten, ohne dass er sich auch nur die Mühe genommen, sie kennen zu lernen. Allein in der That kann man doch nur lehren, was man selber weiss, und der erste Abschnitt hat bereits gezeigt, dass die sophistischen Erklärungen über die Tugend selbst der allerersten Grundlagen des Wissens ermangeln.

Natürlich nur ironisch wird nun im fünften Abschnitte hieraus die Folgerung gezogen, dass es sonach überhaupt keine Tu-

---

110) Hermann a. a. O. I. S. 485 f. vgl. S. 647. Anm. 436.

111) Stallbaum, Opp. VI, 2. S. 16 f. Nitzsch: *De Platonis Phaedro*, S. 23 f.

112) Hermann a. a. O. I. S. 483 f. u. 646. Anm. 427. Steinhart a. a. O. II. S. 109.

113) Nitzsch a. a. O. S. 24. Hermann a. a. O. I. S. 484, S. 645. Anm. 424 u. S. 646. Anm. 429. Steinhart a. a. O. II. S. 110 f.

gendlehrer gebe, p. 96 B. — D., und die Tugend mithin nicht lehrbar, also auch nicht Erkenntniss, sondern nur richtige Vorstellung sei, p. 97—99 B. In Wahrheit wird damit nur indirect auf den Sokrates, als den einzigen wahren Tugendlehrer, hingewiesen und zugleich nur überhaupt die Anerkennung einer nicht lehrbaren Tugend und ihre Unterscheidung von der höhern Tugend vermittelt. Die erstere nun beruht blos auf der richtigen Vorstellung. Dies führt also auf den Unterschied dieser letztern von der Erkenntniss zurück, und es wird hier nur geradeswegs ausgesprochen, was an sich bereits in der Begründung der Erkenntniss auf die hypothetische Begriffserörterung lag. Die richtige Vorstellung ist ihrer Gründe unbewusst und darum flüchtig gleich den Bildwerken des Dädalos, p. 97—98 C. Nur zuweilen trifft der richtig Vorstellende, so meint Menon, immer der Erkennende die Wahrheit, p. 97 C.; und wird auch mit Recht entgegnet, dass dies ja bei dem immer richtig Vorstellenden nicht der Fall, dass vielmehr ihm die richtige Vorstellung fürs praktische Leben eben so nützlich, als die Erkenntniss sei, und seiner Tugend nur die Lehrbarkeit abgehe, p. 98 C.; so fragt es sich nur eben: ist jene Bedingung erfüllbar, ist sie nicht der Flüchtigkeit der Vorstellung geradezu widersprechend? Werden nicht gerade in Bezug hierauf die grossen Staatsmänner ‚flatternden Schatten' verglichen, ihre Tugend also nur als ein Schattenbild der wahren bezeichnet? Ein Staatsmann mit lehrbarer Tugend, heisst es, würde, ein Teiresias, allein unter ihnen allen verständig sein, p. 100 A.

Andererseits giebt es aber allerdings noch ein Band, welches die flüchtige bindet und sie so der Erkenntniss wenigstens ähnlicher macht. Wie sollte es sonst auch möglich sein, dass richtige Vorstellungen allen Menschen einwohnen, p. 86 A., und dass doch nur wenige grosse Staatsmänner der Vorzeit vor allen Anderen durch die Tugend hervorragten, welche auf sie gegründet ist!

Dies Band ist die Begeisterung, wie sie auch bei Wahrsagern und Dichtern sich findet, p. 99 D., und unmittelbar darauf eine θεία μοῖρα genannt wird, p. 99 E.[114]). Nun schützt aber dieselbe

114) Mit Unrecht erklärt Zeller a. a. O. II. S. 156. Plat. Stud. S. 109 diesen Ausdruck durch ‚Zufall,' s. dagegen die eingehende Widerlegung von Hermann: Jahn's Archiv 1840 S. 56. Anm. 42 u. S. 62. (Abdruck aus dem Marburger Winterkataloge 1837—38), der wiederum seinerseits eine ‚ausnahmsweise göttliche Führung' versteht, ebendas. S. 63 ff. Gesch. u.

die Dichter nicht vor Widersprüchen, p. 95 D. ff., und in der Aeusserung, dass die Seher über Dinge, ‚von denen sie nichts verstehen,‘ ihre Aussprüche thun, so wie in der Berufung auf Weiber und Spartaner, d. h. also auf das gemeine und blos praktische Bewusstsein, um jene Männer gottbegeistert (θεῖοι) zu nennen, ist der ironische Beischmack nicht zu verkennen. ‚Die Weiber und Spartaner nennen jeden tüchtigen Mann einen gottbegeisterten Mann.‘ In diesen Worten liegt ohne Zweifel die Andeutung, dass in der That gar keine Tugend ohne Begeisterung bestehen kann, und dass es mithin nicht ernsthaft gemeint ist, wenn sie den grossen Staatsmännern ausschliesslich zugesprochen wurde, dass vielmehr die der Philosophen die höchste von allen ist. Das eigentliche Ironische aber liegt darin, dass das gemeine Bewusstsein verkennt, wie nicht dieser willenlose göttliche Zug der Seele, sondern einzig die bewusste menschliche Durchbildung desselben das wahrhafte Verdienst und die echte Tüchtigkeit des Mannes begründet.

II. Grundgedanke.

Schliesst nun der Dialog damit, dass die Tugend weder gelehrt, noch angeboren, noch angeübt, sondern einzig durch die Begeisterung erworben werde, so muss sich schon den bisher gewonnenen Resultaten nach dies Weder-Noch in ein Sowohl-Alsauch verwandeln. Was nämlich zuvörderst den ersten Punkt anlangt, so hat sich bereits als der positive Kern hiervon die Anerkennung einer blos vorstellenden Tugend erwiesen, wozu dann weiter die Verwerfung des Lehrens im sophistischen Sinne einer blos äusserlichen Anfüllung des Geistes mit Kenntnissen kommt. Wenn nun aber der wahre Unterricht in der methodischen Entwicklung der schon vorhandenen Gedankenkeime besteht, so müssen ja zweitens diese letzteren jedenfalls angeboren sein, nur dass dies Angeborne vielmehr ein aus der Präexistenz Mitgebrachtes und dass die entwickelte Tugend allerdings nicht angeboren ist, p. 89 A. B. Schien dies Letztere nun im dritten Abschnitte nur von derjenigen Tugend, welche sich auf Erkenntniss gründet, zu gelten, so wird es doch im fünften auch auf die Vorstellung aus-

---

Syst. I. S. 484. Steinhart a. a. O. II. S. 111 ff. schwankt offenbar zwischen der Erklärung ‚Genialität der Anlagen‘ und ‚Begeisterung‘.

gedehnt, p. 98 C. D., so dass auch sie bereits ein Resultat der Wiedererinnerung und nicht mehr der rohe, unmittelbare Gedankenkeim ist. Fragt man aber weiter, wodurch denn diese erste Entwicklung des letztern geschieht, so wird man unwillkürlich auf die Erfahrung und Uebung (ἄσκησις) geleitet. Verhält sich dies aber also, so geht der scheinbare Gegensatz, in welchem ‚Natur' und Uebung zur Lehre und Erkenntniss stehen, vielmehr in eine organische Abstufung über: die Anlage wird durch die Uebung zur Vorstellung entwickelt, aus der Vorstellung aber ergiebt sich durch das Bewusstwerden des Grundes sodann die Erkenntniss, p. 86 A, 98 A. Anlage und Uebung sind sonach die ersten Tugendquellen, und auch nachmals muss die Uebung ohne Frage befestigend und kräftigend die schon erworbene Tugend begleiten. Um aber überhaupt diese Quelle erst flüssig zu machen, dazu bedarf es endlich noch des Triebes und der Begeisterung, welche in so fern mit Recht der eigentliche Ursprung heissen mag, deren verschiedener Grad aber doch offenbar wieder abhängt von der Verschiedenheit der Anlagen, d. h. von dem Grade dessen, was die Seele aus dem frühern Dasein in das gegenwärtige gerettet hat[115]). So führt denn also auf die Lehre von der Präexistenz auch dieser letzte Abschnitt zurück und beurkundet sie somit als den eigentlichen Mittelpunkt des Ganzen.

So ist denn die höhere Tugend noch unmittelbar mit dem Wissen, die niedere mit der richtigen Vorstellung identisch, und der Entwicklungsgang der Tugend ist noch unmittelbar zugleich der der Erkenntniss. Das Wissen hat noch an der Ethik seinen eigenthümlichen Inhalt und erscheint sonach noch unmittelbar als Lebensweisheit, welche den Gegensatz von Theorie und Praxis in sich aufhebt. Die Unterscheidung der einzelnen Tugenden wird jetzt ausdrücklich auf den niedrigsten Standpunkt der Entwicklung verwiesen, wo sich die Tugend noch nicht zum Wissen, ja vielleicht noch nicht einmal zur richtigen Vorstellung herausgearbeitet hat, sondern noch blose praktische Fertigkeit und blinde Gewöhnung, mithin aber auch noch keine wahre Tugend, sondern noch ein sittlich gleichgültiges Ding ist. So ist es zu verstehen, wenn im dritten Abschnitt Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit

115) Ueber diesen ganzen Abschnitt vgl. auch Steinhart a. a. O. II. S. 119 f. und zum Theil Hermann in Jahn's Archiv 1840. a. a. O.

mit allen übrigen Lebensgütern auf eine Linie gestellt und nur als Tugend anerkannt werden, wenn die φρόνησις, die Weisheit, sich ihrer bemächtigt[116]).

Als Zweck des Ganzen lässt sich demnach kurz bezeichnen die Erörterung über Natur, Bedingungen und Entstehungsweise des wahrhaften ethischen Wissens und eben damit die Unterscheidung desselben von der richtigen Vorstellung und der blos vorstellenden Tugend.

Von diesem Ergebniss weichen nun:

III. die früheren Erklärungen

theils darin ab, dass sie entweder zu wenig oder aber zu viel Ironie in dem Schlusse des Werkes erkennen, theils die Betrachtung des Wissens und die der Tugend Platon's dermaligem Standpunkte zuwider nicht vollständig in Eins zusammenfallen lassen. So glaubt in ersterer Beziehung Hermann[117]), dass beiderlei Arten der Tugend im Resultate völlig gleichgestellt werden sollen, nur dass die eine lehrbar ist, die andere nicht, dass die eine schon während des Handelns, die andere erst nach dem Erfolge nach ihrer Bedeutung ins Licht tritt. Noch weiter geht Ast[118]), indem er in jener auf bloser θεία μοίρα beruhenden Tugend die Antwort auf die Hauptfrage des Werkes erkennt und aus einem solchen allerdings unplatonischen Ergebnisse die Unechtheit desselben herleitet.

Im geraden Gegensatze dazu meint Morgenstern[119]), dass eine Tugend, die blos göttliche Gabe sei, überhaupt nur angenommen werde, um die Sophisten und Staatsmänner zu verspotten. Zu zeigen, dass weder diese, noch jene die rechten Tugendlehrer seien, und den Sokrates ihnen mit apologetischer Beziehung gegenüberzustellen, ist nach ihm der eigentliche Zweck des Gespräches.

Eben dies legt auch Stallbaum[120]) als den Hauptgedanken zu Grunde, weniger schroff erkennt er aber daneben den Unterschied der philosophischen und der bürgerlichen Tugend und die

116) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 483 f.

117) Jahn's Archiv 1840. S. 63. Gesch. u. Syst. I. S. 484 u. 646. Anm. 431.

118) a. a. O. S. 398 — 401.

119) *Quid Plato spectaverit in dialogo, qui Meno inscribitur componendo.* Halle 1794. 4.

120) a. a. O. S. 11 f.

Lehrbarkeit der erstern als positive Ergebnisse an. Allein überall sahen wir vielmehr die Negation der höhern Auffassung den Weg bahnen, so dass nicht jene, sondern diese das eigentliche Ziel sein kann, und in so fern ist es wenigstens ein Fortschritt, wenn bei Socher[121]) das als Hauptsache auftritt, was bei Stallbaum nur Nebenzweck war, und umgekehrt.

Ungleich tiefer greifend lässt Schleiermacher[122]) nicht blos Beides in Eins zusammenfallen, sondern weist auch darauf hin, dass in die praktische Aufgabe des Werkes — die Möglichkeit zur Tugend zu gelangen, die Unterscheidung der philosophischen und der bürgerlichen Tugend und die Lehrbarkeit der erstern — zugleich die tiefere theoretische Frage nach der Möglichkeit zur Erkenntniss zu gelangen, verschränkt und eingespannt ist. Allein die Unterscheidung der bewussten und der blos vorstellenden Tugend ist vielmehr erst der Keim zu der der philosophischen und der bürgerlichen, welche erst mit der Ausbildung der Ideenlehre zusammenhängt. Jene sind blos graduell, diese qualitativ verschieden.

Diesen letztern Fehler vermeidet Steinhart[123]), reisst aber dafür das Ganze weit mehr in einen theoretischen Hauptzweck, nämlich die Untersuchung über Begriff und Bedingungen des Wissens und seine Verschiedenheit von der Vorstellung, und einen praktischen Nebenzweck, die Tugend als eine aus dem Wissen hervorgegangene, Wissenschaft und Kunst, Theorie und Praxis in ungetrennter Einheit umfassende Lebensweisheit darzustellen, auseinander; obwohl er nachträglich bemerkt, dass Beides eigentlich gar nicht von einander verschieden sei, und so allerdings im Wesentlichen das Richtige getroffen hat.

Eben diesen richtigen Standpunkt nimmt auch die Bemerkung von Nitzsch[124]) ein: in der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend liegt die nach dem Wesen der Tugend, wie nach dem des Lehrens begriffen, Beides muss aber, wenn anders die Tugend ein Wissen ist, in Eins zusammenfallen.

IV. Die Polemik. Charakteristik der Personen.

Weit gefehlt, dass die Polemik sich in den Vordergrund drängen sollte, tritt sie vielmehr vor der Anerkennung der vor-

---

121) a. a. O. S. 176—178. 122) a. a. O. II, 1. S. 333 f. vgl. S. 328.
123) a. a. O. II. S. 97 f. 124) a. a. O. S. 20.

stellungsmässigen Tugend als einer durchaus berechtigten Stufe zurück. So kann sie sich vornehmlich nur noch gegen die angebliche Lehrbarkeit der letztern richten und zu diesem Ende vorzugsweise die äussere, mimische Seite des Dialogs, die Charakterschilderung der Personen, für ihre Zwecke benutzen. Es ist nicht etwa ein Beweis für die Abfassung des Menon vor dem Protagoras, dass nicht, wie dort, die grossen Lehrer der Sophistik selbst, sondern, wie in den früheren Gesprächen, ein dem praktischen Leben zugewendeter Sophistenzögling die Sophistik zur Erscheinung bringt. Vielmehr sollen in den beiden hauptsächlichsten Mitunterrednern die Früchte der sophistischen wie der praktischen Bildung in lebendigen Bildern sich darstellen [125]). Denn auch Anytos vertritt keineswegs [126]) irgendwie positiv die vorstellungsmässige Tugend der praktischen Staatsmänner, vielmehr treten durchaus nur die Schwächen dieser Richtung in ihm zu Tage. Er selbst ist nur ein lebendiges Beispiel für die entarteten Abkömmlinge trefflicher Vorfahren, nicht blos in dem engern und unmittelbaren Sinne, in welchem auch für ihn die Vorzüge seines Vaters Anthemion nur gerühmt werden, p. 90 A. B., um die Nichtswürdigkeit des Sohnes gegen sie contrastiren zu lassen [127]), sondern er ist allgemeiner ein Vertreter der entarteten Demagogen der damaligen Zeit. Er stellt uns also vor Augen, wie die Traditionen der wahrhaft grossen alten Staatsmänner Athen's nicht die Kraft gehabt haben, ihre Nachfolger, trotzdem dass diese in ihren Spuren zu gehen vorgaben, p. 95 A., vor den schlimmsten Abwegen zu bewahren. Es ist vornehmlich wohl ein Gefühl von dieser Intention des Sokrates, welches den plötzlichen Zornausbruch des Anytos veranlasst, da er in eitlem Dünkel kein Bedenken trägt, sich jenen gefeierten Namen der Vorzeit an die Seite zu stellen, p. 95 A. Er, der zu den Erneuerern athenischer Grösse gehören will, schämt sich der Drohung nicht, gegen den Sokrates die Mittel benutzen zu wollen, welche der athenische Staat vor anderen darbietet, um seinen Gegnern zu schaden, p. 94. E. Auch der Bestechlichkeit des Thebaners Ismenias wird nicht umsonst gedacht, sondern vielmehr, weil dieser, ein Gesinnungs- und Bundesgenosse des Any-

---

125) Rücksichtlich des Menon hat dies schon Stallbaum in seiner Specialausgabe, Leipzig 1827 (1839). kl. 8. S. XXV f. erkannt.

126) Wie Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 156. Anm. 3 meint.

127) S. u. A. Hermann a. a. O. I. S. 644. Anm. 420.

tos, dnrch seine eigne Niedrigkeit auf die des Letztern zurückschliessen lässt, p. 90. A.[128])

Der Hass dieser Männer gegen die Sophisten, p. 91 f., ist ein historischer Zug. Ihnen, den Wiederherstellern der alten Demokratie, hatte sich in der That die Ueberzeugung aufgedrängt, dass der Untergang Athens mit der sophistischen Bildung in enger Verbindung gestanden. Nichtsdestoweniger sind sie nach Platon mit den Sophisten geistesverwandt. Gerade die Leichtfertigkeit selbst, mit welcher Anytos über diese abnrtheilt, ohne sie zu kennen, ist ja ächt sophistisch und führt dazn, himmelweit verschiedene Richtungen mit ihnen zu verwechseln und die thätlichen Ansbrüche seines Hasses auf das Haupt von ganz Unschuldigen zu entladen, die weit besser sind, als ihre Verächter selbst. Denn nehmen wir an, dass der Dialog nach erfolgter Anklage des Sokrates als eines Jugendverderbers dnrch den Anytos geschrieben ist, und erwägen wir, dass der Letztere eben so die Sophisten als Jngendverderber bezeichnet, so bleibt kein Zweifel, dass er anch den Sokrates zn ihnen rechnet.[129]) Ja, der Irrthum, dass derselbe die grossen Staatsmänner herabsetzen wolle, wird ansdrücklich als ein Motiv seines Zornes bezeichnet, p. 95. A., nnd zwar wahrscheinlich doch wohl, weil er denkt, dass Sokrates dies zn Gnnsten seiner vermeintlichen Geistesgenossen thut, dass er ernstlich ihre Partei gegen jene ergreift.

Als gesinnnngsverwandt lässt die Sophisten und Demagogen ferner auch das freundschaftliche Verhältniss zwischen Menon und Anytos, p. 91. A. 100. B. C. erscheinen, welches beiläufig noch den äussern Vortheil bietet, beide ungezwungen neben einander auf den Schanplatz bringen zn können,[130]) Anytos Freundschaft zum Menon und seine Feindschaft gegen den Sokrates — welchen Widerspruch enthüllt überdem dieses Treiben, seinen Hass an Unschuldigen ansznlassen nnd die eigentlichen Gegenstände desselben zu lieben! Als geistesverwandt bekundet es endlich beide

128) Hermann ebeudas. u. S. 643. Anm. 418.

129) Steinhart a. a. O. II. S. 93 u. S. 172. Anm. 16. Vgl. Zeller a. a. O. II. S. 90 f.

130) Stallbaum, Specialausg. 1839. S. XXVI. Vermuthlich ist Menon beim Anytos als Gastfreund eingekehrt und das Haus des Letztern also der Schauplatz des Gespräches. S. Schneider zu Xen. Apol. §. 29.

Menschenklassen, dass Menon, der Sophistenschüler, zugleich doch zur politischen Laufbahn sich vorbereitet, p. 91. A. [131])

Dadurch aber tritt Menon noch nebenbei auch auf diesem engern Gebiete zum Anytos in ein eigenthümliches Verhältniss. Dort der Aristokrat, hier der Demagog, dort der ‚Junker', hier der reiche Emporkömmling, dort der Sohn des rohen Thessaliens, hier der des gebildeten Athen, jener gewohnt über Leibeigene zu herrschen, dieser geschickt freie Bürger zu kirren, jener sophistisch gebildet, dieser überzeugt, dass er Alles seinem eignen Genie verdanke, [132]) und dass er sich kühn den grössten Männern Athen's zuzählen dürfe, und eben darum dieser noch übermüthiger, dünkelhafter, tyrannischer, als jener.

Der scheinbar feindliche Gegensatz zwischen der sophistischen und praktischen Richtung trat in einer weniger gehässigen Weise schon im Laches hervor, aber weit bestimmter noch, als im Protagoras zeigt sich hier ihre innere Gemeinschaft. [133]) Während im Laches die friedliche Versöhnung scheinbarer Gegensätze durch die sokratische Begriffslehre, so äussert sich hier ihre zusammenfassende Kraft durchaus polemisch, wie sie allen Widersprüchen und Einseitigkeiten des gemeinen Bewusstseins bis ins innerste Lebensmark dringt und sie doch eben desshalb auf einen gemeinsamen Grund zurückführt. Die Sophisten vertreten eben dieselbe falsche Weisheit nach der theoretischen, wie die verderbten Staatsmänner nach der praktischen Seite, während die Sokratik über den Gegensatz der Theorie und Praxis hinaus und eben desshalb die wahrhafte, eben in ihrer belehrenden Fortzeugung sich selber stets von Neuem erringende Weisheit ist.

Was nun näher den Menon anlangt, so scheint seine Zeichnung weniger, als wir es sonst bei Platon gewohnt sind, gelungen zu sein. Jedenfalls soll uns in ihm die Verbildung an sich guter Anlagen durch den sophistischen Unterricht geschildert werden. Aber es hält schwer zu begreifen, wie derselbe einmal eine Einfalt in ihm zu erzeugen vermag, welche es ihm unmöglich macht, den klaren methodischen Erörterungen des Sokrates zu folgen, und dabei ein anderes Mal einen solchen Scharfsinn in ihm übrig gelassen oder vielleicht sogar entwickelt hat, mit welchem er eben

131) Steinhart a. a. O. II. S. 91.
132) Stallbaum, Specialausg. S. XXVIII f.
133) Hermann a. a. O. I. S. 645. Anm. 424.

diesen Erörterungen p. 75. C. (s. o.) auf halbem Wege entgegenkommt.[134]) Der Contrast wird aber noch auffälliger dadurch, dass Menon bei dieser Gelegenheit allein grössere Fähigkeiten zeigt, denn was den scharfsinnigen eristischen Satz p. 80. D. anlangt, so denkt der Leser selbst wider Platon's Willen daran, dass er in ähnlicher Form der damaligen Sophistik geläufig war (Euthyd. p. 275. D. ff.),[135]) vom Menon also nicht erfunden, sondern nur äusserlich aufgegriffen sein kann.[136]) Indessen geht auch jenes einmalige Entgegenkommen aus der eristischen Richtung des Menon hervor, und so tritt es allerdings deutlich heraus, dass die von Hause aus vorhandene Schärfe seines Geistes sich gänzlich auf die Widerlegung Anderer gewandt hat, und so dem eignen Begreifen kein Raum geblieben ist, wenn auch nach dieser letztern Richtung hin die Farben von Platon etwas zu stark aufgetragen sein möchten. Desto trefflicher ist dafür der Dünkel Menons auf innere und äussere Vorzüge geschildert, auf seine vermeintliche Klugheit und Redefertigkeit (p. 80. A. B.), auf seine Jugend und Schönheit (p. 76. B. 80. B. C. 86. D.), seinen Reichthum (p. 78. C. 82. A. 91. A.), seine Ahnen (p. 78. D.), seine vornehmen Verbindungen mit den Aleuaden (p. 70. B.) und dem Perserkönig (p. 78. D.), von denen noch dazu jene wahrscheinlich durch ein unsittliches Liebesverhältniss, diese durch den Vaterlandsverrath seiner Vorfahren erkauft sind. Er wirft seinerseits dem Sokrates Einfalt vor, p. 75. C., er bemitleidet dessen Unwissenheit p. 71. C., er nimmt das spöttische Lob, welches Jener gleich im Anfange über ihn und seine Landsleute und die Sophisten ausschüttet, ruhig für baare Münze hin. Alles, meint er, muss nach seinem Kopfe gehen, p. 86. D., Schmeichler und Liebhaber haben ihn verwöhnt, p. 76. B. C. Sokrates rechnet sich selber ironisch zu den Letzteren, und es sind daher vermöge des sokratischen ἔρως zugleich seine Lehrer, die Sophisten, verstanden: ihr Unterricht verdirbt den Geist wissenschaftlich und sittlich. — Menon ist endlich auch in seiner Weise lernbegierig, aber es ist ihm dabei nur um die äusserliche, mühelose Aneignung fertiger Resultate zu thun, um sie als wissenschaftliche Schau- und Prunkstücke mit nach Hause zu nehmen, p. 71. C. Anf. 76. A. ff.

134) Ast a. a. O. S. 401.

135) Vgl. auch Hermann a. a. O. I. S. 658. Anm. 489.

136) Socher a. a. O. S. 170.

V. Die dialogische Anordnung.

Daraus erklärt sich denn auch das ganze Verfahren, welches Sokrates ihm gegenüber beobachtet. Ganz in dem eben vorgetragenen Sinne will Menon über die Erwerbungsart der Tugend unterrichtet sein. So wenig es nun der Eigenthümlichkeit des Sokrates widerspricht, auf vorgelegte Fragen zu antworten, so geschieht dies doch nur so, dass er zugleich den Fragenden zur wissenschaftlichen, methodischen Prüfung anhält. Würde er sich nun aber im vorliegenden Falle einfach zu einer Antwort herbeigelassen, so würde dies nur entweder dazu geführt haben, dass sie Menon sich rein gedächtnissmässig eingelernt, oder aber dass er sie nicht durch methodische Prüfung zu grösserer Sicherheit erhoben, vielmehr eristisch, um die Wahrheit unbekümmert, auseinandergezerrt hätte. Mithin würde das Ganze dann entweder im letztern Falle zu einem rein negativen Ergebniss geführt haben oder im ersteren der sokratischen Belehrung derselbe Erfolg, wie der sophistischen Afterweisheit zu Theil geworden sein. Es galt daher, allen Ernstes die sokratische ‚Unwissenheit' zu wahren, dagegen ist es die bitterste Ironie, wenn dieselbe bis dahin ausgedehnt wird, dass Sokrates sich der Lehre des Gorgias über die Tugend nicht mehr erinnern will, p. 71 C., denn dies hat nur den Zweck, dadurch den Menon zu zwingen, dass er sie ausspricht, und, indem er sich ihrer annimmt, umgekehrt an ihn die Rolle des Antwortens, an den Sokrates aber die der wahrhaft wissenschaftlichen Elenktik zu bringen, welche auf methodischem Grunde ruht und daher die ersten Grundzüge der Protreptik, die Belehrung über die Methode, schon in sich trägt. Denn bald hernach, als Menon, um den wissenschaftlichen Fortgang der Untersuchung unbekümmert, zu der Definition der Gestalt auch noch die der Farbe haben will, offenbar wieder nur als ein literarisches Schaustück, zeigt sich Sokrates in der Lehre des Gorgias so bewandert, dass er aus dem Vorrathe von dieser selbst ihn bedienen kann, p. 76. A. — E. Es ist dies wieder ein überaus feiner Zug und dient in anderer Form demselben Zwecke, wie wenn Sokrates vorhin die Antwort versagt, um nicht sophistischen Missbrauch getrieben zu sehen; eben so giebt er sie hier, wo die Frage denselben Grund hat, nicht aus seiner, sondern aus der sophistischen Lehre. Zugleich zeigt sich aber auf diese Weise, dass die Sophistik von ihren

eignen Sätzen, auch wenn sie Wahres enthalten, doch keinen rechten Gebrauch zu machen, sondern dass allein die Methodik der Begriffslehre sie wissenschaftlich zu verwenden weiss. Eben dasselbe spricht sich auch darin aus, wenn Sokrates sich von Neuem als Schüler des Prodikos bekennt, p. 96 D. (vgl. Protag. p. 341 A.) zugleich aber auch wiederum, ganz wie im Protagoras, p. 358 A., die Synonymik desselben verspottet, p. 75 C., weil sie, anstatt der inhaltreichern Unterschiede von Begriffen, deren Abgrenzung gegen einander tiefere und fruchtbringende wissenschaftliche Resultate liefert, sich nur an die kleinen und spitzfindigen Unterschiede durchaus sinnverwandter Wörter hält, welche eine höchst untergeordnete Bedeutung haben; weil sie, anstatt das Kleine erst nach dem Grossen zu behandeln, das Grosse über das Kleine aus den Augen verliert. Da man über die Tugend zu keinem befriedigenden Ergebniss gelangt ist, so heisst es, p. 96 D., ironisch, Gorgias habe den Menon und Prodikos den Sokrates nicht genügend unterrichtet, Prodikos wird hier nur herangezogen, um den Gorgias zu verpotten, um das Lob, welches Menon dem letztern ertheilt hat, dass er sich nicht Lehrer der Tugend, sondern nur der Rhetorik nenne, p. 95 C., in den bittern Tadel zu verkehren, dass sich auch Gorgias nur um Wort und Rede, also die blose Form, und nicht um ihren Inhalt, den Begriff, bekümmere. Platon bahnt sich hier den Weg von der Bekämpfung der ethischen zu der der rhetorischen Sophistik, welche im Protagoras nur nebenher berücksichtigt wurde. Auch Prodikos kommt daher hier so wenig, wie sonst in Platon's Werken, mit seiner specifisch ethischen Richtung in Betracht, Platon muss in dieser eben nichts charakteristisch Eigenthümliches gefunden haben[137]); er kommt auch im Grunde hier keineswegs viel besser weg, als Gorgias. Vielmehr dient seine Erwähnung hier, wie es scheint, dazu, die folgende Unterscheidung von Erkenntniss und Vorstellung, eben so wie im Protagoras die Zusammenstellung des Guten und Angenehmen, vorzubereiten, in welcher die ganze Lösung des Räthsels liegt, dass die Tugend ein Wissen ist und doch dem Anscheine nach keine Tugendlehrer vorhanden sind.

Am Glänzendsten aber zeigt sich die Benutzung der sophistischen Eristik zur Erweiterung des eignen Standpunktes durch die

137) Dies gegen Welcker, Rhein. Museum 1833. S. 533 f.

Sokratik in der Behandlung des eristischen Satzes, welchen Menon, p. 80 D., vorbringt. Durch ihn wird nun die sokratische ‚Unwissenheit' selbst angegriffen und dadurch Sokrates aus der Elenktik in die Defensive gedrängt. Er benutzt dies aber dazu, um die Schwierigkeit durch die Unterscheidung von Erkenntniss und Vorstellung zu lösen, zu welcher sie eben hintreibt, durch die Präexistenz und Wiedererinnerungslehre aber einen noch tiefern Hintergrund zu gewinnen. Nun aber kann dies doch Alles nur als ein Problem hingestellt werden, indem der Mitunterredner, bei welchem alle methodischen Belehrungen fruchtlos geblieben sind, durchaus nicht geeignet erscheint, demselben durch methodische Prüfung die nöthige Sicherheit zu verleihen. Das Bewusstsein hierüber ist schon durch die Episode über die Farbe eingeleitet, indem die Bewunderung, welche Menon über die doch so ungenügende Definition derselben ausspricht, dem Sokrates den Beweis liefert, dass er ihn noch nicht in die Mysterien der Philosophie eingeweiht hat, p. 76 E., ein Ausdruck, welcher der recht verstandenen sokratischen Unwissenheit, die nur im unmethodischen Sinne der Sophisten das Lehren von sich abweist, keineswegs irgendwie widerstrebt, mag sich auch immerhin in der directen Behauptung, dass die gegebene Definition der Gestalt besser, als die der Farbe ist, das gewonnene höhere Bewusstsein Platon's über die Methode aussprechen. Nur auf die Methode bezieht sich zunächst der Ausdruck Mysterien; lassen wir daher den Schriftsteller selbst zu uns reden, so lesen wir darin andererseits wiederum das Bekenntniss, dass ihm selbst auch in dieser Beziehung keineswegs Alles klar, vielmehr auch in dieser Beziehung der Dialog nur vorbereitend und propädeutisch ist. Materiell betrachtet, ergiebt sich dann eben dasselbe Resultat in der skeptischen Form der Wiedererinnerungslehre und darin, dass als gesicherter Kern nur das Factische einer Unterscheidung von Erkenntniss und Vorstellung hingestellt, das Wie des Unterschiedes aber nur als ein vorläufiges behandelt wird, p. 89 B. Wichtig genug ist es dabei freilich, dass die Unwissenheit des Sokrates, die sonst ostensibel immer als absolut hingestellt wurde, jetzt schon dem Ergebnisse weicht, dass er doch etwa hin und wieder schon etwas Sicheres weiss: das bisherige blose Postulat, dass das Suchen der Wahrheit auch vom allmählichen Finden begleitet sei, beginnt

jetzt schon in die Wirklichkeit einzutreten[138]). Die ironische Seite der Unwissenheit tritt immer stärker heraus, und so ist es allerdings blose Ironie, dass ein materiell vollständig Unwissender einen Andern sollte zur Erkenntniss zu führen vermögen[139]); Sokrates fragt aus pädagogischen Gründen sogar aus dem Sklaven Dinge heraus, die er selber lange weiss[140]).

VI. Protagoras und Menon.

Der Protagoras begann mit der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, und sein ganzer Verlauf besteht darin, dass er diese Frage allmählich auf die nach der Identität mit dem Wissen zurückführte. Der Menon recapitulirt sofort diesen Gesammtgang im Kurzen als den nothwendigen und begründet dies in seinem ersten Abschnitte näher als ein Ausgehen vom Begriffe der Sache. Während daher der Protagoras bei den Aussenwerken der Methode stehen bleibt, führt der Menon zunächst in dieser formalen Beziehung die Sache gerade von da aus weiter fort, wo der Protagoras aufgehört hat, und leitet ins innerste Leben der Methode hinein. Während dort vornämlich der Gegensatz gegen das mechanische Einlernen der sophistischen Lehrweise in aller Breite entwickelt ward, wird derselbe hier, so zu sagen, bereits stillschweigend vorausgesetzt und nur noch plastisch und praktisch zur Anschauung gebracht, und die Vertiefung der eignen Methode in ihrer Selbständigkeit ist die Hauptsache. Dort ward die Lehrmethode fast nur durch die flüchtige Hindeutung auf die hypothetische Begriffserörterung auf die Denkmethode zurückgeführt, im Uebrigen aber dieselbe mehr nur praktisch ausgeübt, indem auch dort die Voraussetzung, dass die Tugend nur, wenn ein Wissen, auch lehrbar sei, und daher der Beweis dieser Voraussetzung den gesammten Gang der Untersuchung bedingt[141]). Hier wird nun nicht blos im dritten Abschnitt das Bewusstsein über die Nothwen-

---

138) So beruht Alles, was Ast a. a. O. S. 401 f. an der Composition tadelt, auf blosem Missverstande.

139) Nitzsch a. a. O. S. 23.

140) Beiläufig bemerkt, muss ich mich denen anschliessen, welche diese Kathechese nicht für besonders gelungen halten. Dies wäre sie nur in dem Falle, wenn durchgreifender sachliche Antworten und nicht so viel blose Ja und Nein ans Licht gefördert würden.

141) Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 176. Anm. 1.

digkeit dieses Ganges näher theoretisch ausgesprochen und zugleich der Name der hypothetischen Erörterung erst gefunden, sondern vorher noch die tiefere Einsicht über ihren Zweck gewonnen. Dort nämlich stand sie im Ganzen nur mit der Unfertigkeit alles menschlichen Wissens, also mit der Seite der Erscheinung im Zusammenhang. Hier dagegen wird zuerst in aller Schärfe der Unterschied von Begriff und Erscheinung, Allgemeinem und Besonderem gewonnen, für Begriff bereits der Name εἶδος ausgeprägt, p. 72 D. E., der Begriff als der Gegenstand alles Wissens, die Bildung des Begriffes also als die wahrhafte Methode des Denkens, die hypothetische Erörterung endlich als ihr nothwendiges Mittel erkannt. Erst in diesem tiefern Zusammenhange kehrt dann die Unfertigkeit des menschlichen Denkens als die empirische Grundlage wieder. Während aber im Protagoras dieselbe mehr vorausgesetzt, als bewiesen ist, wird zu diesem Behuf die Unterscheidung von Erkenntniss und Vorstellung aus dem Charmides wieder aufgenommen, aber näher dahin entwickelt, dass die erstere aus der letztern entsteht, wodurch denn der unbestimmtere Ausdruck im Charmides, dass die Erkenntniss sich ihrer selbst bewusst, in den etwas bestimmteren übergeht, dass sie sich ihres Grundes bewusst ist.

Während die Methode im Protagoras noch in unmittelbarer Einheit mit dem realen Gegenstande der Betrachtung auftrat, so wird sie hier bereits mit einer so grossen Selbständigkeit behandelt, dass die Logik allmählich in eine förmliche Erkenntnisslehre übergeht, dass die Untersuchung über Wesen und Möglichkeit des Lehrens, Lernens und forschenden Erkennens, rein formell betrachtet, und die über das Wesen der Tugend in ihrer Einheit mit dem Wissen, also die Seite des Inhalts, sich als die beiden gleichberechtigten Momente der Gesammtfrage gegenüber treten. Und eben so hängt es mit der bestimmten Unterscheidung von Begriff und Erscheinung zusammen, dass wiederum von dieser theoretischen Gesammtfrage nach der Möglichkeit des Tugendunterrichts das praktische Verhältniss der Wirklichkeit zu dieser Möglichkeit getrennt behandelt und so eine Scheidung vollzogen wird, auf welche der Protagoras erst hinarbeitet. Beides vereinigt aber führt darauf, dass die Unterscheidung einer lehrbaren und nicht lehrbaren Tugend, auf welcher im Protagoras nur erst die unausgesprochene Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen

Praxis und Theorie beruht, nun auch ausdrücklich als solche geltend gemacht, durch die Zurückführung auf Erkenntniss und Vorstellung aber auch die wissenschaftliche Form für sie gefunden wird, und damit ist denn wieder auch das Missrathen der Söhne von tüchtigen Vätern, die dort nur erst ganz empirisch und im Munde des Sophisten aus der Verschiedenartigkeit der Anlagen erklärt wurde, zu einer strengen wissenschaftlichen Erledigung gediehen [142]).

Andererseits geht nun aber auch der Menon noch weiter in die Empirie zurück. Es muss nach unsern obigen Erörterungen klar geworden sein, dass die *θεία μοῖρα*, das Göttergeschenk der Begeisterung nichts Anderes, als der Trieb zur Wahrheit und Tugend ist, welcher bereits im Lysis als *ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ*, im Protagoras aber nur andeutungsweise oder in sehr unwissenschaftlicher Form im Munde des Protagoras auftrat, dass es daher hiermit zusammen zu bringen ist, wenn sich Sokrates als Erotiker bezeichnet, p. 76 C. vgl. 86 D., und dass eben so hier die verschiedengeartete Anlage in der Gestalt der angeborenen Gedankenkeime und zwar unter dem Namen *φύσις* wiederkehrt, dass es endlich dem Leser überlassen wird, die verschiedene Intensität des Triebes mit der Verschiedenheit der Anlagen zu vereinigen. Im Lysis wird der Tugendtrieb allein dem Philosophen, hier dagegen nur die vollendetste und intensivste Gestalt desselben anheimgegeben.

Als den allgemeinen Hintergrund für alle diese Punkte stellt nun Platon die Lehre auf, dass unsere Erkenntniss und unser Lernen eine Wiedererinnerung dessen ist, was die Seele bereits im Zustande der Präexistenz geschaut hat. Diese Lehre erscheint hier noch in sehr unvollkommener Gestalt. Die Seele hat während ihrer bald körperlichen, bald körperlosen Lebensphasen alle Räume der Ober- und Unterwelt durchwandert und alle Dinge geschaut, so dass sich demnach auch im frühern Dasein ihr Wissen nur allmählich entwickelt [143]). Ja, es folgt so nicht einmal das Verlangte daraus, denn wenn die Erkenntniss schon in der Präexistenz eine allmähliche war, so sieht man nicht ab, warum denn jede Seele bereits alle Räume der Welt durchwandert haben soll, warum mithin unser gegenwärtiges Lernen nur eine Zurückrufung und

142) Dieser ganze Absatz schliesst sich unmittelbar an die treffenden Entwicklungen von Hermann a. a. O. I. S. 645. Anm. 424.

143) Stallbaum zu p. 81 C., vgl. S. LI ff. der Specialausg.

nicht eben so gut eine Erweiterung des damals Gelernten sein soll. Noch mehr, in dem nachträglichen Beweise für die Ewigkeit der Seele werden die drei Möglichkeiten aufgestellt: ewiger Besitz der Gedankenkeime, ihre Erwerbung im vormenschlichen oder endlich im gegenwärtigen menschlichen Dasein, p. 85 D. E., sodann zunächst die letzte zurückgewiesen, p. 85 E., und endlich gezeigt, dass damit auch die zweite schon ausgeschlossen sei, p. 86 A. Damit scheint auf den ersten Anblick der voraufgehenden Darstellung ausdrücklich widersprochen zu werden[144]). Andererseits beruht aber dieser Beweis wieder auf einem reinen Trugschluss. Wenn wir die Erkenntniss, so heisst es, schon im vorzeitlichen Dasein besassen, so müssen wir sie immer gehabt haben. Dies scheint nur richtig zu sein, wenn das vorzeitliche Leben ein untheilbares Ganzes wäre, denn sonst kann auch von dem, was wir erst im Verlaufe desselben erwarben, gesagt werden, dass wir es schon während desselben hatten.

Man hat diese Schwierigkeiten wohl durch die Annahme beseitigen wollen, es sei dem Platon bei der ganzen Darstellung um Nichts weiter, als um die Anerkennung angeborner Gedankenkeime und um die Geltendmachung einer allgemeinen Verwandtschaft alles Daseins, p. 81 C. D., und folglich auch eines innern Zusammenhanges unserer Vorstellungen und Begriffe über dasselbe Ernst gewesen, vermöge dessen eine genauere Entwicklung derselben aus einander möglich sei[145]). Allein dagegen ist zu erinnern, dass der nachträgliche Unsterblichkeitsbeweis nicht in mythischer, sondern in durchaus wissenschaftlicher Form dargestellt wird. Was also zunächst den Trugschluss desselben anlangt, so wird dieser auf Rechnung des ungenügenden Entwicklungsstandpunktes, auf welchem sich Platon dermalen befand, zu setzen sein. Platon's eigentliche Absicht ist wohl, zu zeigen, dass die angebornen Gedanken auf ein früheres Dasein der Seele zurückweisen, auf welches dann eben dieselbe Anschauung bis zur Anfangslosigkeit der Seele hin angewandt werden kann. Und dies will

144) Durch diesen Schein hat sich Stallbaum in der Specialausg. zu p. 86 A. täuschen lassen.

145) Deuschle a. a. O. S. 41 f. Man vgl. meine Recension dieser vortrefflichen Schrift Jahn's Jahrb. LXVIII, S. 597 f. Uebrigens hat der Verf. in einer neueren Schrift: ‚Die platonischen Mythen. Hanau 1854. 4.' S. 23 ff. die obige zu weit greifende Ansicht jetzt selber zurückgenommen.

denn auch die Läugnung einer irgend jemals geschehenen Erwerbung der Gedankenkeime nur besagen, dass von Ewigkeit her im Denken eben ein gegebener fester Punkt schon vorhanden sein muss, und dass dieser nicht mit einem Male aus dem Nichts ins Leben treten kann, was denn der Idee seiner steten und allmählichen Weiterentwicklung durchaus nicht widerspricht. Dies allein ist der dogmatische Kern der Wiedererinnerungslehre, wogegen man an der stricten Form derselben durchaus nicht festhalten darf, zum Zeichen dessen ist diese allerdings in einem Mythos vorgetragen und alle weitere Ausmalung desselben ist allerdings nur als ‚sinnvolle Dichtung' zu bezeichnen. Platon wehrt zum Ueberflusse dem Missverständnisse noch dadurch, dass er sie den Sokrates nicht aus eignen Mitteln, sondern nur als Seher- und Dichterweisheit mit Berufung auf Pindaros und angebliche Priester und Priesterinnen vortragen lässt[146]), p. 81 A. B. So betrachtet, kann es denn auch gar nicht mehr auffallen, wenn zuerst, p. 81., aus der Unsterblichkeit die Erkenntniss mythisch abgeleitet, dann aber, p. 86, aus der Erkenntniss die Unsterblichkeit wirklich bewiesen wird[147]), indem sie nämlich so an der erstern Stelle nur vorläufig äusserlich und bittweise aufgenommen, dann aber durch das Examen mit dem Sklaven die ἀνάμνησις wirklich erhärtet und aus ihr sodann die Unsterblichkeit wissenschaftlich gefolgert wird. Dagegen gilt die skeptische Schlusswendung des Sokrates, nach welcher er nur so viel als gesichert festhalten will, dass der Glaube an die Möglichkeit der Erkenntniss die Seele festigt und kräftigt,

146) Was ich in dieser Hinsicht, Jahn's Jahrb. LXVII, S. 423 gegen Steinhart a. a. O. II. S. 104 bemerkt habe, muss ich zurücknehmen. — Es ist übrigens nach dem Obigen durchaus kein Grund vorhanden, von der Deutung, welche Stallbaum in der Specialausg. (s. Anm. 143) der vorliegenden Gestalt dieser Lehre aus der Unvollkommenheit der dermaligen Entwicklungsstufe Platon's giebt, sich zu entfernen und mit ihm Opp. VI, 2, S. 15 f. und zu p. 81 C. auf eine Verspottung des Sophistenjüngers zu ziehen, die vielmehr selbst sophistisch gewesen wäre. Umgekehrt hält sich Nitzsch a. a. O. S. 40 zu sehr an den scheinbaren Wortsinn, indem er meint, dass verschiedene Stufen der Erkenntnissfähigkeit und des Triebes geläugnet, vielmehr allen Seelen die gemeinsame Fähigkeit, sich an Alles zu erinnern, falls es nur auf die richtige Weise geschehe, zugesprochen würde.

147) Dies gegen Ast a. a. O. S. 405. Auch die Worte, p. 86 B., ὥστε θαρροῦντα χρὴ κ. τ. λ. müssen nur nicht unmittelbar an das Vorhergehende, sondern an diesen ganzen Zusammenhang angeknüpft werden, um eine gute Verbindung zu geben.

p. 86 B., nicht dem Inhalte des Mythos[148]), sondern spricht das Bewusstein über das Ungenügende der nachträglichen Beweisführung aus. Eben so darf man sich endlich durch jene ironische Berufung des Sokrates auf heilige Männer und Frauen nicht verleiten lassen, die wirkliche Quelle zu verkennen, aus welcher Platon geschöpft hat[149]), nämlich pythagoreische Einflüsse durch Vermittlung der damals bereits in Athen anwesenden Thebaner Simmias und Kebes.

So stellt sich denn auch der Mythos im Menon im Zusammenhange des Ganzen als unmittelbare Fortsetzung von dem im Protagoras dar. Die Beweisführung für die Einheit der Tugend mit dem Wissen ergänzt eben so die im Protagoras, denn dort war sie nur aus der hypothetischen, zum Theil unplatonischen Gleichstellung des Guten mit dem Angenehmen gewonnen, hier dagegen stützt sie sich auf die ernstlich gemeinte Identität mit dem Nützlichen. Freilich aber muss auch hier der absolute Massstab erst vorausgesetzt werden, und so lange das Gute und Angenehme nicht erst ausdrücklich gegen einander abgegrenzt sind, entbehrt das höchste Gut noch immer des nähern Inhalts. Eben so wenig ist auch hier der Unterschied zwischen den einzelnen Tugenden bereits aufgeklärt. Beides geschieht im Gorgias.

Es bezieht sich nun der skeptische Schluss des Ganzen, dass es noch einer neuen, gar nicht mehr von der Erwerbungsart der Tugend, sondern unmittelbar von ihrem Begriffe ausgehenden Untersuchung bedürfe, zunächst eben hierauf, denn es hängt dies eng damit zusammen, dass im dritten Abschnitt nur mit Rücksicht auf die Entstehungsart untersucht wurde, ob die Tugend ein Wissen ist. Dadurch aber, dass auch für den genauern Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntniss, p. 98 B., und für Präexistenz und Wiedererinnerung neue Untersuchungen, p. 86 B., angekündigt werden, wachsen ferner noch Theätetos und Phädros aus dem Menon hervor.

VII. Abfassungszeit.

Die Drohung, mit welcher Anytos vom Sokrates scheidet, ist ohne Zweifel eine Anspielung auf die bereits erhobene Anklage.

148) Hierin muss ich allerdings Steinhart widersprechen.
149) Wie dies Stallbaum zu p. 81 A. begegnet ist.

Daraus folgt aber nicht, dass diese Schrift auch erst nach der Verurtheilung oder gar Hinrichtnng des Sokrates abgefasst ist. Wäre der Gorgias vor dem Menon geschrieben, so würde das ausnehmend günstige Urtheil, welches hier im Vergleich gegen dort über die alten athenischen Staatsmänner gefällt wird, anf die Rückkehr einer mildern Stimmung hindeuten. So aber führt dasselbe auf eine Zeit, wo die Anklage zwar bereits erhoben, Platon aber nm den Ausgang derselben noch unbesorgt war und daher seine milde Stimmung überall noch nicht verloren hatte, also noch etwa ins Jahr 399. Apologetische Tendenz, namentlich gegen die Verwechselung des Sokrates mit den Sophisten, ist unlängbar[150]).

Die Apologie.

Treffend vergleicht Steinhart[151]) die Apologie mit den Reden, welche die alten Historiker ihren Werken einzuflechten liebten: sie ist als ein frei geschaffenes Kunstwerk aus Platon's Geiste hervorgegangen, spiegelt aber dennoch in idealer Treue die historischen Eigenthümlichkeiten des Sokrates ab. Ihr Zweck ist eben, die grossartige Thätigkeit des Meisters in einem abschliessenden Gesammtbilde zusammenzufassen[152]), eben deshalb aber auch die verschiedenen Zeitrichtungen zu schildern, gegen welche er nothwendig in Gegensatz treten und dadurch untergehen musste. Als der wahrhaft Weise tritt er der dünkelhaften Unwissenheit seiner Zeitgenossen, der Staatsmänner, Redner, Dichter, so wie dem Scheinwissen der Sophisten, als der wahrhafte, die Bürger im Stillen veredelnde Staatsmann der herrschenden Demokratie, als der wahrhaft fromme Mann der Beschränktheit oder gar Heuchelei der gewöhnlichen Religiosität entgegen. Wie er überall die Wahrheit dem trügenden Scheine gegenüber vertritt, so soll auch seine Vertheidigungsrede nur durch die erstere wirken, er verschmäht die täuschenden Künste der Rhetorik. Mit Wahrscheinlichkeit hat man hierin auch eine Anspielung daranf vermuthet, dass Sokrates eine vom Lysias in der gewöhnlichen Weise der Redenschreiber

150) S. die genauere Erörterung bei Steinhart II. S. 120—125 u. 178.

151) a. a. O. II. S. 236.

152) Hermann a. a. O. I. S. 470.

gearbeitete Vertheidigung als seinem Charakter unangemessen zurückwies, so dass dann die vorliegende Rede ein würdigeres Gegenstück zu jener bieten würde[153]).

Ist nun so das Ganze zunächst nur eine historische Schrift, so gewinnt sie doch dadurch, dass sie eben ein ideales, ein frei reproducirtes Bild der sokratischen Thätigkeit giebt, für Platon zugleich eine hohe philosophische Bedeutung. Gerade je mehr er sich in seiner bisherigen Wirksamkeit noch unmittelbar Eins mit dem Sokrates fühlte, desto mehr wird diese Reproduction zu einem Rückblick zugleich auf seine eigene bisherige Thätigkeit, desto mehr fasst sich ihm dieselbe gleichfalls in einer abschliessenden Totalität zusammen, wodurch zugleich alles Einzelne in ein helleres Licht tritt und damit denn auch schon wieder die Keime neuer Entwicklungen gelegt werden, auf welche wir späterhin genauer zurückkommen. So ist die leise Anerkennung, welche den Naturphilosophen gezollt wird, p. 19 C., so ist die indirecte Lossagung vom Götterglauben des Volkes und die Zurückführung desselben auf den Glauben an Götter überhaupt, p. 26 f., so ist endlich die Unsterblichkeitslehre eher platonisch, als sokratisch. Zwar mildert die skeptische Form der letztern einigermassen diese Freiheit, allein zugleich hat es Platon selbst im Menon noch nicht weiter gebracht, wo gleichfalls durch die skeptische Schlusswendung ausgedrückt wird, dass ihm diese Lehre wohl an sich, aber noch nicht in ihrer wissenschaftlichen Begründung feststand. Eher wird sie hier schon mit einer grössern Wärme und selbst Zuversicht, als dort ausgesprochen, und man darf annehmen, dass die Geistesgrösse, welche Sokrates im Tode zeigte, hierauf von Einfluss war.

Kriton.

Der Kriton ist ein ergänzender Nachtrag zur Apologie. Während in der letztern der principielle Gegensatz des Sokrates gegen die athenische Demokratie hervortritt, so hier auch sein positives Verhältniss zur bestehenden Staatsverfassung. Es soll gezeigt werden, wie jener Gegensatz ihn keineswegs zu einer Verachtung

---

153) Böckh, *In Platonis Minoem.* Halle 1806. 8. S. 182. (S. Diog. Laërt. II, 40. Cic. de or. I, 54. Quinct. II, 15, 30. Val. Max. VI, 4.)

der positiven Gesetze verleitete. Es wird seine Gerechtigkeit in Bezug auf dieselben, damit aber überhaupt das sittliche Verhältniss des einzelnen Staatsbürgers zum Staatsganzen dargestellt, somit auch hier wieder die persönliche Beziehung auf einen allgemeinern und tiefern philosophischen Zweck zurückgeführt.

Der erste Theil (bis p. 50 A.) entwickelt der gewöhnlichen Ansicht gegenüber, welche Recht und Unrecht nur nach den äusseren Folgen abwägt, die absolute Verwerflichkeit alles Unrechts gegen Freund und Feind, mithin auch die Vergeltung erlittenen Unrechts. Der absolute Massstab Platons bewährt sich hier in seiner äussersten Consequenz, ja bereits in directem Widerspruch gegen die Aeusserungen des historischen Sokrates (Xen. Mem. II, 6, 35. III, 9, 8).

Der zweite Abschnitt wendet sodann diesen Grundsatz auf das Verhältniss des Einzelnen zum Staate an. Die höchste Entscheidung über Recht und Unrecht gehört natürlich dem göttlichen Gesetze, welches sich in unserer Vernnnft offenbart. Aber auch die menschlichen und besonders die athenischen Gesetze sind kein bloses Werk menschlicher Willkür, sondern ein Abbild jenes göttlichen, Allen in die Seele geschriebenen Rechts. Glaubt aber der Einzelne in einem andern Staate besser dies Ideal erfüllt zu sehen, so kann er seine Freiheit durch die Auswanderung retten; unterlässt er sie, so hat er sich damit den Gesetzen seiner Heimath zum schuldigen Gehorsam unterworfen.

Es versteht sich wohl von selber, dass Platon diese Lösung nur als eine annähernde, durch das vorliegende persönliche Verhältniss gebotene betrachtete, eine Collision beider Rechte in manchen Fällen aber gewiss nicht läugnen will, wo denn das Niedere natürlich dem Höhern weichen müsste[154]).

Gorgias.

I. Inhalt und Gliederung.

Der Gorgias zeigt eine Fünftheilung, welche aber auf zwei Hanptabschnitte zurückführt, nämlich das Gespräch mit dem Gor-

154) Ausführlicheres über Apologie und Kriton bietet die Darstellung von Steinhart a. a. O. II. S. 233—246, 280—283 und S. 291—303, 322—325, an welche auch das Obige sich im Wesentlichen anschliesst. S. jedoch meine Recens. Jahn's Jahrb. LXVII, S. 425—428.

gias und Polos, welches mehr vorbereitender, und das mit dem Kallikles, welches entscheidender Natur ist.

In einem kurzen Vorgefecht zwischen Chärephon und Polos begeht der Letztere den Fehler, dass er statt des Wesens der Redekunst nur ihre Beschaffenheit beantwortet und sie prunkend für die schönste aller Künste erklärt, p. 447 D. — 448 D. In dem ersten Theile (bis p. 466 A.) spielt anfangs Gorgias, dann vorzugsweise Polos den Mitunterredner des Sokrates. Es ergiebt sich, dass die Redekunst diejenige Kunst ist, welche es mit solchen Reden zu thun hat, deren Zweck nicht die wirklich belehrende, Erkenntniss (ἐπιστήμη oder μάθησις) hervorbringende, sondern die blos überredende, blosen Glauben (πίστις) erzielende Ueberzeugung ist, und zwar in allen politischen Versammlungen und in Bezug auf alle Staatsangelegenheiten, insonderheit aber in Bezug auf das Gerechte und Ungerechte. Der Redner bedarf daher nur einer scheinbaren Kenntniss des Gegenstandes, denn es genügt ihm, den Schein einer solchen seinen Zuhörern vorzuspiegeln, und da es nun keine falsche und wahre Erkenntniss, wohl aber ein richtiges und unrichtiges Glauben und Vorstellen giebt, p. 454 D., so liegt hierin indirect, dass der Redner seinerseits nur trüglichen Vorstellungen folgt, bei Andern aber geradezu auf die Erregung irriger Meinungen hinarbeitet. Zwar Gorgias scheut sich noch zuzugestehen, dass er auch vom Gerechten und Ungerechten keiner wirklichen Einsicht bedürfe, meint vielmehr, dass er sie auch seinen Schülern, falls sie dieselbe noch nicht besitzen, zuvor mitzutheilen habe. Allein vorher hat er bemerkt, der Redner könne sich seiner Kunst auch auf ungerechte Weise bedienen, mithin ungerecht sein, womit er, die Identität von Wissen und Handeln vorausgesetzt, sich selbst widersprochen hat, p. 448 D. — 461 B.

Daher opfert der keckere Polos auch hinsichtlich des Gerechten die Wissenschaft des Rhetorikers auf. Dann ist die Beredtsamkeit aber auch gar keine wirkliche Kunst, sondern nur das Schattenbild (εἴδωλον) einer solchen, eine blose kunstlose Fertigkeit (ἐμπειρία τε καὶ τριβή); ihr Wesen ist Schmeichelei. Jede wahre Kunst befördert nämlich entweder positiv und ursprünglich — so die Gymnastik und Gesetzgebung — oder aber nachhelfend und im Einzelnen gestaltend — so Heilkunst und Rechtspflege — das Beste des Menschen, das Wohlverhalten (εὐεξία) des Körpers und der Seele. Die Afterkunst aber ruft nur das dem Menschen

Angenehme ins Leben und schmeichelt blos seiner sinnlichen Lust. Ihre Theile entsprechen denen der wahren Kunst, die Putzkunst der Gymnastik, die Kochkunst der Heilkunde, die Sophistik der Gesetzgebung, die Rhetorik der Rechtspflege[155]).

Ziehen wir nun die obigen hinsichtlich der Beredtsamkeit gewonnenen theoretischen Resultate mit den praktischen Bestimmungen zusammen, welche hier von der falschen Kunst überhaupt gegeben werden, so ist der Zweck einerseits Erzeugung einer blosen und zwar vielfach irrigen Meinung anstatt wirklicher Erkenntniss, andererseits der Lust anstatt der Tugend. Was aber den Ursprung anlangt, so war dies gleichfalls nicht die Einsicht, sondern nur die trügliche Vorstellung; jetzt zeigt der zweite Theil (bis p. 481 B.) sofort, dass sie auch praktisch nicht aus dem vernünftigen Willen, sondern aus bloser Willkür hervorgeht.

Jeder Mensch will sein eigenes Bestes. Wenn er nun dennoch Handlungen begeht, welche demselben nachtheilig sind, so kann dies nur daher kommen, weil er sein Bestes verkennt, weil er in einer falschen Vorstellung über das Gute befangen ist. Er thut also in einem solchen Falle nur, was ihm gut dünkt, nicht, was er eigentlich will. Denn der Wille ist nicht auf die einzelne Handlung als solche gerichtet, sondern auf einen letzten Endzweck. Dies führt zu der Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Gütern, von denen die letzteren nur als Mittel zu den ersteren diesen Namen verdienen. Darin liegt aber *implicite*, dass der einsichtige Wille nur auf das letzte gemeinsame Ziel alles Strebens, nur auf das höchste Gut hinarbeitet[156]). Nur wer daher diesen seinen vernünftigen Willen durchzusetzen vermag, ist mächtig zu nennen, nicht aber der Redekünstler, dem eben jene Einsicht über das höchste Gut abgeht, und wenn er ungestraft viel Böses zu thun vermag, so gereicht dies nicht zu seinem Besten, macht ihn vielmehr elend. Denn es ist noch viel besser für einen Jeden, Unrecht zu leiden, als zu thun (bis p. 469 D.).

---

155) Auch die Sophistik entwickelt nämlich die Principien, hier die Staatstheorien, die Rhetorik vermittelt ihre Anwendung; letztere begiebt sich überdies am Liebsten in den Dienst der Rechtspflege. Daher erhält später (p. 520 B.) die Sophistik als die principiellere, und so der wahren Kunst näher stehende Thätigkeit den Vorzug. S. Steinhart a. a. O. II. S. 365. und schon Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 8.

156) Steinhart a. a. O. II. S. 367.

Mit grosser Kunst steigt nun die Beweisführung für diesen Satz vom Niedern zum Höhern auf. Anfangs wird ganz vom Standpunkte des Polos aus gezeigt, dass nicht immer der Unrechthandelnde glücklicher ist, sofern er nämlich die Strafe des Gesetzes fürchten muss. Wird nun hiernach der betreffende Satz schon vom vulgären Standpunkte der blosen Lust aus erschüttert, so könnte es doch so den Anschein gewinnen, als ob Strafe leiden ein Unglück sei. In der That aber benutzt Sokrates dies Ergebniss im Gegentheil dazu, dass es nicht blos erlaubt, sondern sogar geboten sei, Jemandem Uebles zu erzeigen, sofern dies Uebel nur ein scheinbares, in Wahrheit aber nur die gerechte Strafe sei, schmerzlich zwar, aber heilsam, bis p. 470 C.

Nun erst folgt die eigentlich entscheidende Beweisführung. Unrecht leiden ist mindestens schöner, als Unrecht thun. Schön aber ist Etwas entweder seiner Annehmlichkeit oder seines Nutzens wegen. Das Erstere ist hier nicht der Fall, mithin kann das Unrechtleiden nur als das Erspriesslichere und Bessere erscheinen. Jedem Thun ferner entspricht ein gleiches Leiden. Gegen wen man die rechte Strafe anwendet, der wird demnach auch mit Recht bestraft. Recht und schön und wiederum schön und gut ist nach dem Vorigen dasselbe, somit widerfährt dem also Büssenden etwas Gutes. Dies besteht aber in der Besserung seiner Seele, welche Zweck aller Strafe ist; er wird so von seiner Ungerechtigkeit befreit, welche schlimmer, als alle anderen Uebel und Krankheiten ist. So ist der bestrafte Ungerechte minder unglücklich, als der straflose. Wenn daher die Redekunst irgend einen Nutzen hat, so wäre es der, sich selber und die uns die Liebsten sind, vor dem Richter, dem Arzte der Seele, anzuklagen, seinen Feinden aber könnte man nicht empfindlicher schaden, als wenn man durch die Redekunst die verdiente Strafe von ihnen abwendete.

‚Durch diese Betrachtungen ist nun auch der richtige Standpunkt für die Unterscheidung des Guten und Angenehmen bereits gewonnen, denn die Willkür geht auf den augenblicklichen Genuss, der sittliche Wille auf eine dauernde Glückseligkeit, die eben wieder jene leibliche und geistige Harmonie des Lebens, jene Euexie ist, welche im ersten Theile als Gegenstand der wahren Lebenslust erscheint'[157]. Noch ist aber der so gewonnene Boden

---

157) Steinhart a. a. O. II. S. 368.

nicht wirklich ausgebeutet. Bisher ist nur gezeigt, dass Nützlich und Angenehm etwas Verschiedenes sind. Noch kann aber das Nützliche selbst, auf welches hier das Schöne reducirt wird, leicht im Sinne einer äusserlichen Reflexion gefasst werden, so lange nicht das höchste Gut als solches geradezu genannt und als das einzige wesentliche Gut bestimmt wird. Während daher dies ganze Ergebniss zum grossen Theile nur durch das Zugeständniss des Polos erreicht ist, dass Unrechtthun das Unschönere sei, so muss jetzt Kallikles im dritten Abschnitte, bis p. 492 D., ungescheut dasselbe zurückziehen, um so eine wirklich begriffliche Scheidung des Guten und Angenehmen nothwendig zu machen. Die beiden Sophisten, welche noch den Schein achten, genügt es, durch sich selbst, durch ihre inconsequenten Zugeständnisse, zu schlagen, dem Kallikles dagegen, welcher über das Ziel des menschlichen Handelns geradezu die dem Sokrates diametral entgegengesetzte Ansicht aufstellt, muss eine principielle Untersuchung über das wahre Ziel entgegengestellt werden[158]).

Kallikles behauptet nun, dass wohl dem Gesetze, nicht aber der Natur nach Unrechtthun das Unschönere sei, denn die Natur kenne nur das Recht des Stärkern, Gesetze aber seien die Erfindung der Schwachen, von ihnen zu ihrem Schutze ersonnen. Allein wenn doch die Meisten zugleich die Stärksten sind, so gilt auch von Natur das Recht der Majorität, mithin ist im vorliegenden Falle auch von Natur das Unrechtthun das Schimpflichere. Sind aber unter den Stärkeren die Einsichtsvolleren verstanden, denen es im Staate zu herrschen ziemt, so fragt sich nur, wer diese Einsichtsvollen sind. Sind es nicht die, welche zuvörderst sich selbst, ihre Lüste und Begierden zu beherrschen vermögen, d. h. die Besonnenen? Im Gegentheil, erwidert Kallikles, wer klug und ungescheut seine Begierden zu befriedigen versteht, der ist einsichtsvoll und tapfer; Besonnenheit und Gerechtigkeit sind dagegen gar keine Tugenden.

Nachdem so die Sache des Scheins, der Willkür, der sinnlichen Lust auf die Spitze getrieben ist, erfolgt nun im vierten Abschnitt, bis p. 505 D., die Widerlegung, d. h. die eigentlich gründliche Unterscheidung des Guten und Angenehmen. Vorläufig wird durch zwei der pythagoreischen Schule entnommene Gleichnisse

158) Hermann a. a. O. I. S. 477.

darauf hingewiesen, dass die Lust ihrer Natur nach in einem unaufhörlichen Werden und Vergehen begriffen erscheint, dass sie immer nur im Uebergange entgegengesetzter Zustände in einander entsteht und dass sie daher auch selber immer mit ihrem Gegentheile behaftet ist, p. 492 D. — 494 A. Mit der Lust des Genusses, so wird dann strenger wissenschaftlich gezeigt, ist der Schmerz der Begierde untrennbar verbunden, und sofort mit ihr hört auch der Genuss auf, wogegen Gut und Uebel nie zu gleicher Zeit und in gleicher Weise anhaften. Ferner kann der Tugendhafte so gut betrübt, als der Lasterhafte fröhlich sein (bis 498 D.).

Man muss vielmehr zwischen guter und schlechter Lust unterscheiden, die Lust an sich ist nicht unsittlich, aber sittlich gleichgiltig, sie wird nur gut als Mittel zum Guten, zur wahrhaften Glückseligkeit, und nur auf diese ist der eben deshalb von der Einsicht in ihr Wesen getragene sittliche Wille gerichtet (bis p. 500 A.).

So erhalten die Bestimmungen des zweiten Abschnittes hier ihre tiefere Bedeutung, und eben so tritt nunmehr auch die der vorher unterschiedenen sittlichen Lebenskünste und ihrer Zerrbilder ins rechte Licht. Zu den letzteren wird auch die Musik und Dichtkunst noch hinzugesellt, Poesie ist nur Rhetorik in gebundener Rede. Wie nun die Einsicht von der Selbstbeherrschung, der Zügelung seiner Begierden, der Besonnenheit, unzertrennlich ist, so wird die auf ihr beruhende Lebenskunst auch auf die sittliche Veredelung Anderer hinstreben, und eben dies würde die wahre Rede- und Staatskunst sein. Gesundheit des Körpers wie der Seele beruht aber auf Ebenmass und Ordnung, und diese Harmonie der Seele ist Besonnenheit und Gerechtigkeit. Zu ihr wird daher der wahre Staatsmann seine Bürger durch weise Gesetze wie durch strafende Zurechtweisung hinleiten.

Der Besonnene, so fährt Sokrates im fünften Abschnitte allein fort, weil Kallikles des Antwortens überdrüssig geworden ist, thut nun aber auch gegen Götter und Menschen das Geziemende, d. h. er ist fromm und gerecht; er ist endlich auch tapfer, denn er wird standhaft verfolgen, was sich ziemt, und meiden, was sich nicht geziemt. Nur bei einem solchen Verfahren ist gegenseitige Freundschaft der Bürger, ist überhaupt ein sittliches Gemeinwesen, ist jene innere Harmonie und Ordnung der Staaten möglich, durch welche sie ein Abbild der ewigen Weltordnung werden. Nur an der Verwaltung eines solchen Staates wird der wahrhaft Weise

thätigen Antheil nehmen. Wer dagegen in einem auf Zügellosigkeit und Gewaltthätigkeit gegründeten Gemeinwesen Einfluss gewinnen will, der kann dies nur, indem er den Launen des jedesmaligen Gewalthabers, mag dies nun ein Tyrann oder der Demos sein, schmeichelt, sich zum Diener seiner Lüste herabwürdigt und so ihn nur noch mehr verdirbt, wie dies die berühmtesten von Athens Staatsmännern nicht besser gemacht haben. So giebt er aber zugleich sich selber immer mehr der Sünde hin, macht auch sich dem Gewalthaber immer ähnlicher, um sich desto fester mit ihm zu befreunden und sich so Macht und Leben zu retten, welches einem der Lust geweihten Dasein als das höchste Gut erscheint. Der Weise dagegen wird in einem solchen Staate sich begnügen, im Stillen und auf seine eigene Hand die Einzelnen zurechtzuweisen und zu bessern, womit überhaupt auch der wahre Staatsmann billig den Anfang machen und sich so erst Proben von seiner Kunst geliefert haben sollte, bevor er das Ganze zu lenken unternimmt. So wird er es aber auch nicht scheuen, dass dieses Verfahren ihm Hass und Verfolgungen zuzieht, eben weil er nicht den Tod, sondern die Ungerechtigkeit für das grösste der Uebel erachtet, nicht blos für dieses, sondern auch für das künftige Leben (bis p. 523 A.).

Denn die Seele ist unsterblich, fügt Sokrates in einem Mythos hinzu, der Tod ist nur ihre Trennung vom Leibe, und so wird sie dann, rein und ohne alle trügerische Hülle für sich selber dastehend, von weisen und gerechten Richtern gerichtet werden, welche mithin nicht die einzelnen Thaten als solche, sondern die sittliche Gesinnung, aus welcher sie hervorgingen und auf die es zur sittlichen Würdigung allein ankommt, zum Massstabe nehmen[159]). Leichter werden Die, welche einem stillen, betrachtenden, philosophischen Leben sich hingaben, als die Mächtigen und Herrscher vor diesem Gerichte bestehen, welches die heilbaren Verbrecher wiederum durch Strafen bessert, die unheilbaren aber zu einer ewigen Qual als abschreckendes Beispiel in den Tartaros verstösst (bis p. 527 A.).

Eine zusammenfassende Uebersicht der ethischen Grundgedanken des Werkes, verbunden mit der Aufforderung zu einer

159) Dies ist der Sinn davon, dass die Seele ‚unverhüllt‘ gerichtet werden soll, s. Steinhart a. a. O. II. S. 386 f.

entsprechenden Lebensweise schliesst als Epilog würdig das Ganze ab.

II. Zweck.

Ein Ueberblick über den Gesammtverlauf des Dialogs lehrt, dass zunächst die falsche Rhetorik nur als ein Beispiel, als ein Theil der falschen Lebenskunst überhaupt, diese selbst aber wieder nur als ein Zerrbild der wahren auftritt. Klar ist es ferner, inwiefern der Gegensatz zwischen beiden die tiefere Unterscheidung der Tugend und der Lnst nothwendig macht. Klar ist es, dass es zum Wesen dieser Knnst gehört, sich Anderen mitzutheilen, und wie daher aus diesem gegenseitigen gemeinsamen Streben eine Harmonie und Freundschaft aller Bürger und sonach die Grundlage eines wahrhaft sittlichen Staatsorganismus sich ergiebt, so dass die ethische Lebenskunst damit zugleich zur Politik wird. Klar ist es, warum das Gute zunächst durch den Mittelbegriff des Schönen von dem Angenehmen geschieden wird, eben weil die Tugend auf Mass, Ordnung und somit Schönheit beruht[160]). Klar ist es endlich, wie der auf eine solche Staatskunst gegründete Staat ein Abbild von der Harmonie des Weltalls ist und wie der philosophische Staatsmann, indem er durch Belehrung nnd Strafe die Bürger zum Guten lenkt und so die Harmonie des Ganzen erhält, nach dem Vorbilde der Gottheit verfährt, welche nicht blos das physische Leben nach ewigen Gesetzen in ununterbrochener Ordnung hält, sondern auch als sittliche Weltordnung das Leben der Menschen im Diesseits und Jenseits regelt und leitet. ‚Die Idee der ewigen Vergeltung', sagt Steinhart[161]) vortrefflich, ‚steht in der genauesten Verbindung mit der vorher angedeuteten Idee der durch die ganze sinnliche und natürliche Welt herrschenden Harmonie, indem beide den beiden Haupttheilen der wahren Staatskunst entsprechen; die Gesetzgebung nämlich findet ihr Urbild und ihre höchste Bewährung in den Gesetzen, durch welche das Universnm regiert wird, die Rechtspflege oder die strafende Gerechtigkeit des Staates ist ein Ausfluss jener ewigen göttlichen Weltordnung, welche die unsterbliche Seele auch nach dem Tode noch die Folgen ihres irdischen Thuns empfinden lässt.' Wir wer-

---

160) Seinhart a. a. O. II. S. 386.

161) a. a. O. II. S. 386. S. jedoch meine Rec. Jahn's Jahrb. LXVII. S. 431.

den daher schwerlich fehlen, wenn wir die Darstellung der Philosophie als der ethisch-politischen Lebenskunst[162]) für den Mittelpunkt des Werkes erklären.

Sie ist zunächst von dem wahrhaften, auf Gründen beruhenden Wissen um das höchste Gut und die blos bedingten Güter geleitet, sie erkennt, dass jenes allein der Zweck unseres Strebens und diese einzig die Mittel zu diesem Zwecke sein dürfen, sie weiss das Gute vom blos Angenehmen zu unterscheiden und auch das Angenehme zu jenen bedingten Gütern zu rechnen, aber nur insofern sich seiner zu bedienen, als es jenen höchsten Zweck nicht stört, sondern fördert; sie besitzt aber eben deshalb auch den sittlichen Willen, dieser Einsicht zu folgen und so die Tugend statt der Lust, die Herrschaft der Vernunft über das ewig zwischen Mangel und Befriedigung hin- und herschwankende Reich der blinden Begierden und somit allein Festigkeit und Harmonie in ihrer Seele heimisch zu machen und auf demselben Wege auch in Anderer Seelen zu verpflanzen. Die falsche Lebenskunst hingegen macht das Mittel zum Zwecke, sie wird nicht von einem wirklichen Wissen, auch nicht über das Angenehme, geleitet, denn sonst würde sie nicht dieses der Tugend vorziehen, sondern durch eine schwankende, auf Erfahrung und Uebung beruhende Vorstellung. Nicht die Vernunft — denn diese gelangte in ihr nicht zur Entwickelung — herrscht in einer solchen Seele, sondern sie ist eine Sklavin im ruhelosen Taumel ihrer Begierde, sich und Andere verderbend und alle Tugend zerstörend.

Aber deutlich genug wird neben der falschen Rhetorik auch eine wahre anerkannt, welche eben so gut wie alle einzelnen Künste der höchsten Staatskunst dienen soll. Alle diese Künste sollen nach Platon's Intention offenbar auf jenem klaren philosophischen Bewusstsein um die höchsten Fragen des Lebens beruhen[163]) und sollen so auch an ihrem Theile dazu beitragen, bei den Staatsbürgern, wo nicht ein Wissen, so doch richtige Vorstellungen zu erzeugen und zu befestigen[164]).

162) Mit Steinhart a. a. O. II. S. 341—346. Hinsichtlich der bisherigen Ansichten genügt der Verweis auf ihn, S. 338—340.

163) Dass eine von wahrer Begeisterung getriebene richtige Vorstellung ein Surrogat hierfür bilden könne, scheint Platon nicht gerade zu bestreiten, wohl aber in der Anwendung stark zu beschränken. S. u.

164) Steinhart a. a. O. II. S. 361—363.

Wie nun der Gegensatz, welchen das Gespräch bekämpft, im Verlaufe desselben immer mehr sich verschärft, mithin immer tiefer in das Reich des Scheines hinabsteigt, so hebt sich nothwendig, dem entsprechend, umgekehrt seine Bekämpfung, d. h. der positive Gedankengang des Werkes, stufenweise immer höher in die Welt des ewig Seienden empor, und eben so wird auch der Ton immer feierlicher und ernster[165]). Diese ganze Anordnung wird nun vermittelt durch:

III. die Wahl der Mitunterredner.

Die drei Mitunterredner des Sokrates stellen nämlich die falsche Lebenskunst in ihrer Steigerung von ihren mildesten Anfängen bis zu ihren äussersten Consequenzen dar. Gorgias erscheint noch als der eigentliche Kunsttheoretiker, welchem die Ueberredung Selbstzweck ist. So sehr seine Theorie auch schon die Keime der schlimmsten Praxis in sich enthält, so weit ist doch er selbst noch davon entfernt, diese Consequenzen zu ziehen. Er ist weder ohne sittliches Gefühl, noch eben deshalb ohne einen gewissen Sinn für die Wahrheit. Mit einer Art ‚milder Würde‘ vermittelt er stets den Fortgang des Gespräches, wo es abzureissen droht, p. 497 B., vgl. 463 A. E., 506 A. B., obgleich er sich selber zur rechten Zeit zurückzuziehen weiss, um keine Niederlage zu erleiden. Dabei dialektisch gewandt, wird er auch vom Sokrates mit Achtung, fast als ein Ebenbürtiger behandelt. So lange er an der Unterredung Theil nimmt, geht sie ihren streng dialektischen und dialogischen Gang fort. Platon lässt ihn aber auch deshalb bei Zeiten zurücktreten, um nicht bereits ihm selber persönlich die unsittlichen Consequenzen seiner Lehren aufzubürden. Polos sieht die Rhetorik blos als eine handwerksmässige, leicht zu erlernende Technik an, auf deren innern Gehalt es ihm gar nicht mehr ankommt, welche er vielmehr bereits als Mittel zu den unsittlichsten Zwecken betrachtet. Den von Gorgias mit Mässigung angewandten Prunk des Ausdrucks übertreibt er bis zur lächerlichsten Künstelei, so bes. p. 448 C. Gleich unvermögend wissenschaftlich zu fragen und zu antworten, zwingt er auch den Sokrates, der seine auffahrende Hitze durch überlegene Ironie zurechtweist, zu fortlaufenden Reden. Doch besitzt er noch eine gewisse

165) Steinhart a. a. O. II. S. 345.

philosophische Bildung, p. 465 D., und einen Rest von sittlicher Scheu. Dem Kallikles endlich gilt die Theorie als solche gar nichts mehr. Die Philosophie, welche er mit der Sophistik zusammenwirft, hält er höchstens für eine zweckmässige Beschäftigung in der Jugend. Ihm ist die Redekunst durchaus nur als Mittel wichtig, im Staate zu Macht und Ansehen zu gelangen und dadurch seiner Lust um so ungestörter fröhnen zu können. Er hat von vorn herein gar nicht einmal Neigung, das Gespräch in regelrechter Weise fortzusetzen, überschüttet vielmehr den Sokrates sofort mit langen Reden. Er wird gleich ungeduldig, schuldigt Sokrates der Consequenzmacherei an, p. 489 B. C. 494 D. 497 B. C. 492 B., nennt es mit einem merkwürdigen Widerspruche schamlos, wenn dieser ihm die volle Schamlosigkeit seiner Behauptungen ins Licht stellt, p. 494 E., tadelt die sokratische Dialektik als engherzig und kleinlich, p. 497 B. C., so dass Sokrates, nachdem er auch ihn anfangs mit feinem Spotte behandelt hat, endlich mit tiefem Ernste meist allein das Gespräch zu Ende führt. Kallikles ist das Bild eines durch und durch materialistischen Aristokraten, eines innerlich hohlen Staats- und Weltmannes, indessen trotzdem besser, als seine Grundsätze, nicht ohne Wohlwollen gegen den Sokrates, p. 486 A. 487 A. E., und noch nicht ganz unzugänglich gegen die überwältigende Macht der Wahrheit, p. 513 C., so wenig er es auch eingestehen will[166]).

Die Einführung des Chärephon in das Gespräch hat den Zweck, den Gegensatz der beiden Schulen darzustellen. Während Chärephon, mit herzlicher Liebe seinem Meister zugethan, sich in allen Stücken ihm unterordnet und doch, wie sich in dem ‚dialoktischen Vorgefechte' mit dem Polos zeigt, ihm seine dialektische Frageweise so glücklich abgelauscht hat; so steht Polos dagegen in allen Stücken weit hinter dem seinigen zurück und vermisst sich dennoch nicht undeutlich, eben so viel zu wissen, als dieser[167]).

IV. Verhältniss zum Protagoras und Menon.

Wie sich uns der Menon zunächst dadurch als der unmittelbare Nachfolger des Protagoras, als die am Schlusse desselben

166) Diese ganze Skizze schliesst sich aufs Engste an die Ausführung von Steinhart a. a. O. II. S. 349—357. Vgl. auch Hermann a. a. O. I. S. 636 f. Anm. 398.

167) Hermann a. a. O. I. S. 639 Anm. 402. Steinhart am eben ang. O.

angekündigte Fortsetzung ergab, dass er den Gesammtgang desselben, so zu sagen, knrz in sich reproducirte nnd sodann weiter zu den Principien hinaufführte, so findet wiederum beim Gorgias gegenüber dem Menon ein ähnliches Verhältniss Statt, wogegen er seinerseits nicht mehr, wie seine beiden Vorläufer, über sich selber hinausweist.

Znnächst wird nämlich gleich im Anfange der Unterschied zwischen Erkenntniss und Vorstellung, nnd, wenn man dies anch nur für einen Rückblick auf den Charmides, p. 167 f., halten könnte, auch die erst im Menon erhärtete Fehlsamkeit der Vorstellung als die theoretische Grundlage der wahren und falschen Kunst voransgesetzt, die sich überdies auch nach Seiten der Mittheilung durch die Rede als Gegensatz der belehrenden Ueberzeugung und der blosen Ueberrednng in ihrer weitern Consequenz darlegt[168]). Aber anch der ganze erste Hauptabschnitt steht mit seiner Unterscheidnng wesentlicher und unwesentlicher Güter, p. 467 E. f., oder, wie es dort heisst, des Guten und des weder Bösen noch Guten, von denen das letztere nnr als Mittel znm erstern Werth hat, durchaus nur als eine andere Wendnng der Tugenddefinition im Menon da, wo es heisst, dass alle Güter erst durch die Weisheit zu wahrhaften Gütern werden, denn diese Weisheit erstreckt sich ja eben anf das Wesen des letzten Endzwecks unserer Handlungen. Eine nähere Bestimmung hat dies höchste Gut auch hier noch nicht empfangen. Ja, selbst als es p. 475 zu einer factischen Verschiedenheit des Guten und Angenehmen kommt, ist damit das Wie derselben noch nicht ergründet, und erst als auch dies im zweiten Hauptabschnitte geschehen ist, hat die Form des höchsten Gutes zuerst auch einen wirklichen Inhalt erlangt. Damit tritt denn genaner, als bisher zu dem theoretischen Gegensatz der Vorstellnng auch der praktische der Begierde gegen die Erkenntniss (s. jedoch schon Protag. p. 352 ff.) hinzn, ohne dass indessen das genauere Verhältniss beider Gegensätze zu einander ins Licht gesetzt wird.

Nur indem so der Beweis für den Rückgang aller Tugenden auf die Weisheit in der That ans dem Menon in den ersten Hanpttheil des Gorgias wieder anfgenommen ist, kann ohne Weiteres die Einheit der Besonnenheit mit ihr vorausgesetzt und alle an-

168) Steinhart a. a. O. II. S. 361. S. jedoch m. Rec. a. a. O. S. 429.

deren Tugenden nicht unmittelbar auf jene, sondern nur auf diese zurückgeführt werden, p. 507 [169]). Nachdem nämlich Kallikles die Einsichtigen für die Besten erklärt hat, fragt Sokrates sofort, ob nicht dieselben mit den Besonnenen Eins seien, p. 491 D., und deutet dadurch schon den richtigen Standpunkt an. Da nämlich Kallikles vielmehr Klugheit für gleichbedeutend mit Zügellosigkeit erklärt, so wird durch die folgende Widerlegung dieser Behauptung auch jene richtige Auffassung wieder hergestellt.

Mit andern Worten, es handelt sich hier nur noch um die Identität der praktischen Tugenden unter einander, ihre Zurückführung auf die Weisheit wird bereits vorausgesetzt. Dies heisst aber genauer so viel: es liegt gar nicht so sehr der Zweck vor, die Einheit der Tugenden, welche eben in ihrer Zurückführung auf die Weisheit besteht und also im Protagoras und Menon bereits hinlänglich gewahrt war, als vielmehr die absichtlich dort vernachlässigten Unterschiede der übrigen Tugenden von einander darzustellen. Nach dem Protagoras nun sollten sie weder quantitative, noch qualitativ-organische Theile, noch endlich blose Namen der einen und allgemeinen Tugend sein. Es bleibt nur übrig, dass sie sich nach den verschiedenen Beziehungen unterscheiden, in welche die letztere eintreten kann, und dieser Gesichtspunkt scheint hier in der That obzuwalten. Denn die Besonnenheit wird recht eigentlich als die innere Harmonie der Seele, die Herrschaft der Vernunft über die Lust beschrieben, sie stellt also das tugendhafte Verhalten des Subjectes in Bezug auf sich selber, wie die Gerechtigkeit und Frömmigkeit in Bezug auf Andere, jene auf Menschen, diese auf die Götter dar, und zu ihnen allen steht die Tapferkeit wieder in ähnlichem Verhältniss wie die Rechtspflege zur Gesetzgebung und repräsentirt das eigentliche Moment der Thatkraft.

Auch der Mythos im Menon ist ein naturgemässes Mittelglied zwischen denen des Protagoras und des Gorgias. Im Protagoras wird das Werden der Erkenntniss und Tugend an die früheren Phasen des Erdenlebens, im Menon weiter zurückgehend an die Präexistenz angeknüpft, hier dagegen nach der andern Seite in

169) Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 158. Anm. 3 und 268. Anm. 1 hält dies blos für eine populärere Darstellung, zu welcher man doch in der That keinen Grund absieht. Gegen Steinhart a. a. O. II. S. 377. s. m. Rec. a. a. O. S. 431.

die Postexistenz hineiu verfolgt. Während in deu beiden früheren Darstelluugen die constituirende Thätigkeit der göttlichen Erziehung, so tritt hier ihre strafende und lohnende Gerechtigkeit, dort mehr die theoretische, hier mehr die praktische Seite hervor. In der Einkleidung freilich knüpft der Mythos des Gorgias mehr an den des Protagoras an, und selbst Prometheus kommt wieder in demselben vor, p. 523 D. Dass die Uusterblichkeit selbst hier nur als Bestandtheil des Mythos, im Menon dagegen in der Form eines Beweises auftritt, darf uns nicht irre machen, denn in Wahrheit ist sie doch hier nur die Voraussetzung des Mythos, die recht wohl als schon früher bewiesen oder doch vorläufig bewiesen aufgenommen sein kann. Es kommt nämlich hier nicht sowohl auf sie, als auf die mythisch vorausgesetzten Elemeute ihrer Erscheinung, die jenseitigen Vergeltungszustände an. Im Gegentheile wird sie selbst mit einer grösseren Wärme der Ueberzeugung, als im Menon, vgl. p. 523 A. mit Men., p. 86 B., ausgesprochen; die Apologie und der Tod des Sokrates dürften dies vermittelt haben (s. S. 90). Weniger Gewicht ist darauf zu legen, dass der Tod bestimmter als die Trennung der Seele vom Körper bezeichnet wird, p. 524 B., während im Meuon p. 86 A. weniger klar von einem Zustande des Mensch- und des Nichtmenschseins gesprochen wurde, denn da nichts desto weniger die Seelen auch nach dem Tode im Mythos eineu Raum einnehmeu, so hat auch diese Vorstellung geringen dogmatischen Werth. Andererseits darf es aber auch nicht befremden, im Menon orphisch-pythagoreische Vorstellnngen, hier dagegen die der Volksreligion vom Tartaros nnd den Inseln der Seligen zu Grunde gelegt zu sehen[170], denn für die Präexistenz bot eben die letztere keinen Anhalt und überdies ward anch dieser Lehre trotzdem ein populärer Charakter dadnrch anfgedrückt, dass Platon sich für sie uicht auf die Pythagoreer, sondern anf den Pindaros berief. Zudem ist auch hier wenigstens die reinigende nnd bessernde Kraft der jenseitigen Strafen ein pythagoreischer Anklang[171].

V. Fortsetzung. Das Methodische.

Auch in Bezug auf die im Gespräch beobachtete Methode bieten sich die grössten Aehnlichkeiten mit dem Protagoras und

170) Hermann a. a. O. I. S. 639. Anm. 404.

171) Steinhart a. a. O. II. S. 385.

Menon dar. Unmittelbar an den ersteren erinnert es, wenn hier, wie dort Sokrates sich sowohl zu antworten, als zu fragen erbietet und in Folge dessen Polos, wie dort Protagoras, die Aufgabe des Fragens übernimmt, Beide mit gleich unglücklichem Erfolge, p. 462 f., Protag. p. 338 E. ff.

In der wissenschaftlichen Unterredung ist nämlich der Fragende immer der eigentliche Gesprächleiter und Lehrer, welcher in dem Gefragten die Erkenntniss erweckt, freilich zugleich sich selber aneignet und somit durch das Lehren lernt. Indem also Sokrates erbötig ist, sich fragen zu lassen, so liegt der allgemeine Gedanke zu Grunde, dass der wahrhafte Lehrer der Wissenschaft nur der ist, welcher gern sich Weiseren unterordnet. Das Resultat aber zeigt die Unfähigkeit der Sophistik, und dass folglich nur ironisch Sokrates zu ihrem Schüler gemacht werden kann; und die Einkleidung, welche den Sokrates als Gesprächleiter beibehält und ihn so für den Weisesten der Menschen erklärt, rechtfertigt sich durch die Verwirrung, welche sogleich mit der jeweiligen Unterbrechung dieses Ganges eintritt.

Aber auch die scheinbare Abweichung im Menon arbeitet ganz auf dasselbe Resultat hin. Zwar verschmäht dort umgekehrt Sokrates auf die Frage des Sophistenjüngers zu antworten, aber es wird so nur directer gezeigt, dass die Sophistik erst selbst beim Sokrates in die Schule gehen muss, bevor er selber von ihrer Elenktik lernen, dass nicht sie ihn, sondern höchstens er selbst sich aus ihr belehren kann.

Könnte nun hiernach sogar der Menon weiter fortgeschritten erscheinen, so bietet andererseits die Art, wie dort der Gebrauch des Mythos aus der Unfähigkeit und Unlust des Mitunterredners zu wissenschaftlicher Prüfung, so hier die der längeren Lehrreden aus ähnlicher Abneigung und ähnlichem Unvermögen desselben, wissenschaftlich zu fragen wie zu antworten, motivirt wird, p. 465 E. f. vgl. 519 D. E., eine unverkennbare Aehnlichkeit dar, bei welcher der Fortschritt auf Seiten des Gorgias ist. In beiden Dialogen muss Sokrates fortlaufend reden, damit Platon seinen Lesern überhaupt Resultate bieten kann, aber im Menon geschieht dies ausdrücklich mit Vorbehalt weiterer Prüfung, im Gorgias spricht sich ein solcher höchstens dadurch aus, dass Sokrates immer von Neuem das Gespräch anzuknüpfen sucht, dass er ferner die Zuhörer auffordert, ihn mit prüfenden Einwänden zu unterbrechen, p. 506 A.,

und endlich gleichfalls in einen Mythos übergeht. Selbst in diesem Mythos steht aber die feste Versicherung, dass er die Wahrheit rede, im geraden Gegensatze gegen die skeptische Wendung, mit welcher er von dem im Menon Abschied nimmt, p. 86 B. C. Zwar ist nun hiermit dem historischen Gepräge des Sokrates keineswegs Gewalt angethan, sofern er ja dies Alles nur als seine subjective Ueberzeugung ausspricht und schon aus dem einfachen Grunde nicht lehrhaft wird, weil er selbst schon erkannt hat, dass die Mitsprecher nicht lernen wollen und können. Aber bezeichnend ist es doch, dass Platon nirgends zuvor so ungescheut, als hier seinem Meister fortlaufende Reden in den Mund legt. Während er den Menon auf die obige Weise als ein propädeutisches Werk bezeichnete, legt er sich hier offenbar bereits ein gesichertes Besitzthum erworbener Erkenntniss bei.

Wichtig ist nun aber auch die Vermittlungsform des philosophischen Selbstgespräches, p. 506 f., durch welche Sokrates sich erst den Weg zur fortlaufenden Darstellung bahnt. Platon will uns so wohl dessen versichern, dass er trotz der scheinbaren Abweichung noch immer die Gesprächform für die der Sokratik specifisch eigenthümliche hält, und er schliesst offenbar den Kreis ab, in welchem sich dieselbe bewegt, indem er sie hier in derselben Gestalt sich *äussern* lässt, in welcher sie auch schon *innerhalb* der einzelnen Seele sich thätig erweist, er führt sie hier stärker, als irgendwo anders auf die Natur des menschlichen Denkens zurück, welches eben nur ein Nachdenken, aber kein fertiges Wissen ist.

Dass wir noch weniger durch die oben erwähnte Versicherung, der Mythos enthalte die Wahrheit, p. 523 A. 524 A., uns verleiten lassen dürfen, dies buchstäblich zu nehmen, dass wir vielmehr aus dieser dem Gedanken inadäquaten Form schliessen sollen, es werde hier die Erscheinung als solche, welche zwar den Begriff in sich trägt, aber keineswegs rein auf denselben zurückgeführt ist, zum Ausdrucke gebracht — dies anzudeuten hat Platon nicht unterlassen. Er selbst nämlich benutzt zuvor bei der Unterscheidung des Guten und des Angenehmen zwei mythische Gleichnissreden aus der pythagoreischen Schule mit voller Anerkennung für die Richtigkeit ihres Inhaltes, aber auch mit eben so unverhohlener Ironie gegen die mythische Form, indem er derselben

deutlich alle Beweiskraft abspricht[172]), p. 493 A. — 494 A. Daraus lernen wir denn auch für den Mythos des Sokrates, dass derselbe keineswegs die Stelle einer begrifflichen Entwicklung vertreten soll, sondern dass dieser letztern eben so wohl, wie der mythischen Darstellung ihr eigenthümliches, getrenntes Gebiet angehört. Dieses nicht inne gehalten nnd mythisch geredet zu haben, wo vielmehr die wissenschaftliche Beweisführnng an der Stelle gewesen wäre, dies tadelt offenbar Platon an jenen pythagoreischen Gleichnissen. Aber dieser polemische und formelle Zweck ist freilich gewiss nicht der einzige für deren Einfügung, sondern es müssen in denselben in der That Momente enthalten sein, welche nicht in die nachfolgende Beweisführung aufgehen, die ihnen ganz ähnlich, wie dem Mythos im Menon, für ihren eigentlichen begrifflichen Gehalt nachgeschickt wird, und wir möchten diese Momente in dem förmlichen Auseinandergehen der Seele in verschiedene Theile, einen vernünftigen und einen begehrlichen, finden, deren erste, aber noch keineswegs streng wissenschaftlich geordnete Unterscheidnng Platon mithin den Pythagoreern znschreibt. Die genauere Entwicklung dieser psychologischen Verhältnisse wird einer spätern Gelegenheit vorbehalten.

Dass nämlich diese beiden Gleichnissreden dem Philolaos angehören, hat Böckh aus dem Anfange der ersteren urkundlich nachgewiesen[173]), indem er nämlich, und zwar ohne Zweifel mit Recht voraussetzte, dass derjenige ‚weise Mann', von welchem So-

172) Schleiermacher a. a. O. II, I. S. 489.

173) Böckh, Philolaos S. 181 ff. anf Grund von Clem. Alex. Strom. III, 433 A. Sylb.: *Ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει δὲ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς δία τινος τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται·* (Dasselbe Bruchstück hat anch Theodoret). Unter den ‚Theologen nnd Seheru' sind hier, wie anch schon Böckh bemerkte, vorzngsweise die Orphiker verstanden, vgl. Lobeck, Aglaophamos S. 795 ff. — Merkwürdig ist es nun, dass man bei der Bestreitung Böckh's gerade an diesem Hauptpunkte stillschweigend vorübergegangen ist und die Sache dnrch innere Gründe hat entscheiden wollen, die doch hier, so scharfsinnig sie immer sein mögen, durch des Philolaos eigene Worte zum Verstnmmen gebracht werden. Oder will man es vielleicht als ein urkundliches Gegenzengniss anfstellen, wenn der Scholiast vielmehr den Empedokles als Urheber angiebt? Dann müsste doch wohl mindestens erst bewiesen sein, dass derselbe aus den Quellen schöpfte und nicht ans bloser Conjectur. Indessen wäre freilich das Erstere möglich, wenn das Wortspiel zwischen *σῶμα*

krates das Ganze gehört haben will, auch schon die Bezeichnung des Körpers (σῶμα) als des Grabes (σῆμα) der Seele nicht aus eigenen Mitteln, sondern von eben demselben ‚hochtrabenden (κομψὸς) italischen oder sikelischen Manne' entnahm, welchem alles Folgende angehört. Es ist nun schon früher bemerkt worden, dass Sokrates, dessen ganze Wirksamkeit Platon durchaus unter den Gesichtspunkt des lebendigen mündlichen Verkehrs stellt, die schriftlich aufgezeichneten Lehren anderer Denker immer nur vom Hören oder Hörensagen kennt, und da er mit dem Philolaos selber schwerlich in persönliche Berührung kam, so ist hier nur das Letztere möglich und eben deshalb jene Fiction des gleichfalls ungenannten Dritten nothwendig, welcher hier den Vermittler gemacht hat. Um aber für diese ganze Fiction eine historische Wahrscheinlichkeit zu erhalten und um, was damit zusammenhängt, die Kunde des Sokrates von der Lehre des Philolaos noch nachdrücklicher als eine entlegene und oberflächliche zu bezeichnen, werden absichtlich alle hier einschlagenden Persönlichkeiten in ein unbestimmtes Dunkel gehüllt, und Sokrates hat sich nicht

und σῶμα (σῆμα) bereits den Orphikern angehört und Philolaos in dem obigen Fragmente mithin genau die Worte derselben wiedergegeben hat. Denn dann könnte ja auch Empedokles aus derselben Quelle geschöpft haben. Allein das Gegentheil erhellt ja deutlich aus Cratyl. p. 400 B. Unmöglich hätte doch sonst Platon an dieser Stelle die Ableitung des Wortes σῶμα von σῆμα anführen und dann sagen können, dass die Benennung σῶμα im Sinne der Orphiker vielmehr ‚Verwahrsam' oder ‚Kerker' bedeute, ohne hinzuzufügen, dass auch die erstere Ableitung bereits von ihnen ausgegangen sei. Vielmehr gehört hiernach offenbar auch dies Wortspiel erst dem Philolaos an, welcher mithin nur den Sinn der Orphiker und auch diesen bereits gefärbt durch seine eigenen Anschauungen wiedergab, indem dieselben von einem Begrabensein der Seele im Körper wohl gar nicht sprachen, sondern nur davon, dass das Leben im Hades vielmehr das wahrhafte, höhere Leben sei, vgl. Platon de rep. II, p. 363 C. So bliebe denn, um die Auctorität des Scholiasten zu retten, höchstens noch denkbar, dass Empedokles die Schrift des Philolaos gekannt, jenes Wortspiel benutzt und daran die anderen im Texte enthaltenen Wortspiele angeknüpft habe. So lange aber von einer solchen Bekanntschaft und Benutzung keine sonstigen Spuren nachgewiesen werden, wird es immerhin wahrscheinlicher bleiben, dass der Scholiast einer blosen Vermuthung folgt und mithin gegen Böckh's Vorwurf der Oberflächlichkeit durch Hermann's Einspruch a. a. O. I. S. 282 Anm. 44 nicht gerechtfertigt werden kann. Warum aber Hermann a. a. O. I. S. 634 Anm. 386 die Bezeichnung eines μυθολογῶν ἀνὴρ für Philolaos unpassend findet, vermag ich nicht abzusehen: wer immer diese beiden mythi-

einmal darum gekümmert, ob der Urheber dieser Lehren aus Italien oder vielmehr aus Sicilien, sondern er hat nur so viel behalten, dass er so aus jener Gegend herstammt[174]). Möglich wäre es nun an sich allerdings, dass dies Alles annäherungsweise auch unmittelbar vom Platon selber gelten soll, dass auch er diese Dinge nur mündlich und aus der dritten Hand, d. h. durch den Simmias und Kebes erfahren hätte. Aber eben so möglich ist es auch schon von vorne herein, dass er gerade durch diese absichtliche Sorge für die Vermittlung historischer Wahrscheinlichkeit sich selber im Gegensatz gegen den Sokrates als einen Leser des philolaischen Buches beurkunden will, und schon die Analogie aller anderen ähnlichen Fälle macht das Letztere bei Weitem wahrscheinlicher. Was konnte ferner den Philolaos veranlassen, unter den hergebrachten Verhältnissen in seiner Heimath von der hergebrachten Sitte der Pythagoreer abzuweichen, nach welcher sie ihre Lehre nur mündlich fortpflanzten? Wohl aber war für ihn als Flüchtling, nachdem seine Secte von Neuem und er mit ihr aus Italien vertrieben war, genügender Anlass vorhanden, nunmehr

---

schen Gleichnisse erdacht hat, der ist doch wohl eben deshalb schon ein ἀνὴρ μυθολογῶν. Stallbaum wiederum z. d. St. begreift nicht, wie der notorisch aus Italien gebürtige Philolaos ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός genannt werden könne. Allein da bereits Böckh a. a. O. S. 184 dies zu erklären versucht hat, so hätte zuvor wenigstens nachgewiesen werden müssen, worin denn das Ungenügende seines Erklärungsversuches bestehe. Und ist denn diese Bezeichnung für den Empedokles passender, der ja eben so notorisch ein Sicilier war? Stallbaum freilich meint es: es werde dadurch bezeichnet, dass er zur italischen Philosophenschule gehöre. Allein wo findet sich denn überhaupt beim Platon der Begriff einer italischen Philosophenschule? Endlich soll aber auch nach Stallbaum Empedokles hier ganz besonders passen, weil Gorgias sich in seiner Philosophie in manchen Stücken an ihn anschloss, s. Men. p. 76 A. ff. Aber es ist ja im ganzen Dialog von der Philosophie des Gorgias gar nicht die Rede, sondern nur von seiner Rhetorik. Indem Empedokles hier verspottet werde, treffe dieser Spott auch dessen Jünger Gorgias und seine Schule. Allein der Spott geht ja gar nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form: sollen also Gorgias und die Seinen etwa deshalb verspottet werden, weil sie mythisch philosophirt haben? Von diesem Vorwurf, glaube ich, spricht die Geschichte sie frei. Kahlere Rationalisten hat es im Gegentheile wohl niemals gegeben.

174) Ironie oder Geringschätzung liegt wohl in dieser ganzen Einkleidung des Hörensagens und dessen, was damit zusammenhängt, nicht, wie **Herm. Schmidt, Kritischer Commentar zu Plato's Phädon, 1. Hälfte. Halle 1850. 8. S. 8 f. richtig gegen Böckh erinnert.**

im Mutterlande auch das Mittel der schriftlichen Ausbreitung ihrer Ansichten nicht unversucht zu lassen. Warum sollten wir also nicht die Abfassung seines Werkes lieber mit Böckh nach Theben, als in die frühere Zeit seines Lebens nach Grossgriechenland verlegen? Und wenn dies der Fall ist, warum sollte es nicht dem Platon schon damals zugänglich gewesen sein? Was aber das eigentliche Entscheidende ist, die Gedanken des Philolaos, sagt Böckh[175]) mit Recht, sind hier, ‚so weit ins Einzelne gehend vorgetragen, wie es nur dann möglich ist, wenn man sie schriftlich vor sich hat, indem sogar auf die Darstellung und die Worte Rücksicht genommen ist‘. Dazu kommt nun endlich noch eine Reihe von weit entschiedneren Spuren, als selbst noch im Menon, für die Kenntniss und Benutzung der pythagoreischen Philosophie. So die mit diesen Gleichnissen zusammenhängende ethische Auffassung der Unsterblichkeit (s. o.), so die qualitative oder geometrische Gleichheit, p. 508 A.[176]), endlich die Begründung des Guten auf die Harmonie, ja die Anknüpfung der menschlichen Tugend an den allgemeinern Hintergrund der gesammten Weltharmonie, p. 503 ff. 506 D. ff. 508 A.[177]), nachdem anfänglich vor geschehener Scheidung des Guten und des Angenehmen das Erstere nur noch ganz unmittelbar und formal in der bisherigen sokratischen Weise als gleichbedeutend mit dem Schönen gesetzt wurde. Man sieht, einen wie wichtigen Hebel diese Philosophie zum Zwecke jener Scheidung darbot, wie sie überhaupt bis zum Schlusse hin verklärend das ganze Gespräch durchdringt. Unter den *σοφοί*, p. 507 E., sind hiernach zunächst die Pythagoreer zu verstehen, und deutlich werden sie hier als die Urheber des Ausdruckes *κόσμος* zur Bezeichnung der Welt eingeführt[178]). Allerdings mag nebenbei die *φιλία* des Empedokles berücksichtigt sein[179]). Ja, wer weiss, ob nicht p. 465 D. zu gleichen Zwecken an den weltordnenden *νοῦς* des Anaxagoras erinnert wird!

Trotzdem ist diese Benutzung der alten Naturphilosophie noch keine principielle, sondern ganz wie im Lysis, werden ähnlich lau-

175) a. a. O. S. 23.

176 Ast a. a. O. S. 139. Zum Verständniss vgl. Stallbaum z. d. St. und H. Müller a. a. O. II. S. 525. Anm. 62.

177) Ast a. a. O. Hermann a. a. O. I. S. 475. Steinhart a. a. O. II. S. 382.

178) Stallbaum zu Tim. p. 27 D. 179) Stallbaum zu p. 507 E.

tende Dichtersprüche, p. 492 E., durchaus auf gleicher Linie herangezogen. Die platonische Philosophie beschränkt sich noch immer auf die Ethik, eine selbständige Dialektik hat sich noch nicht herausgebildet. Wahrscheinlich erklärt es sich schon hieraus ganz einfach, dass Platon die dialektisch-physische Schrift des Gorgias eben so wie im gleichnamigen Dialoge die des Protagoras unbenutzt bei Seite liegen lässt.

VI. Fortsetzung. Die Polemik.

Anch hinsichtlich der Polemik zeigt sich der Menon als ein Mittelglied zwischen dem Protagoras und Gorgias. Eben so wie Platon die Sophistik überhaupt zuvor in ihren Einflüssen bekämpfte, ehe er im Protagoras znm Angriffe auf sie selber überging, eben so schreitet er von der Polemik gegen die ethische Richtung derselben, welche vornehmlich er im Protagoras geübt hat, zu der gegen die rhetorische Sophistik so vor, dass er zuvörderst im Menon erst wieder in einem durch sie gebildeten Praktiker ihre Wirkung vor Augen legt. Die sophistischen und die rein empirischen Staatsmänner sind dort der Gegenstand der Polemik, nnd auch die Einheit dieser beiden Richtungen wird mehr praktisch, als innerlich vermittelt.

Der ganze Uebergang dieser Polemik ist sehr natürlich. Die protagoreische Sophistik prätendirte noch Wissenschaft der Tugend zu sein, die gorgianische Rhetorik, welche gar nicht mehr Sophistik sein wollte, gestand damit den Nihilismus ibres Inhaltes offen ein, und eines Nachweises ihrer Unwissenschaftlichkeit schien es kanm noch zu bedürfen. Aber es ist doch noch eine Art von wissenschaftlichem Interesse und Halt in ihrer formalen Theorie, sie wird daher auch noch ähnlich bekämpft, wie Protagoras, dnrch die Ueberführung ihres widerspruchvollen Schwankens[180]). Während nun aber im Menon Anytos, der Vertreter der ordinären Staatsmänner, Verachtung der Sophistik affectirt, so ist doch jeder Staatsmann nothwendig ein praktischer Redner, und folglich läugnet auch Kallikles hier die Jüngerschaft der Rhetorik nicht ab, hat aber jedes wissenschaftlich sittliche Element derselben längst negirt. In ihm tritt denn endlich das verbildende Princip dieser ganzen Richtung, die Lust, nnd nicht mehr ihre, immerhin noch

180) Hermann a. a. O. I. S. 477.

unschuldigere Principienlosigkeit zu Tage. Indem nun auch die Rhetorik auf die Sophistik zurückgeführt und bereits gegen sie herabgesetzt wird, kommt denn die gesammte falsche Lebenskunst in ihrer gleitenden Scala zu Tage. (Vgl. Abschn. III.) Charakteristisch ist es dabei, welches Streiflicht auf den Anytos dadurch zurückfällt, dass Kallikles, scheinbar viel verworfener als er, sich dennoch als Freund des Sokrates und daher bei näherer Betrachtung als viel besser ausweist.

VII. Verhältniss zu den übrigen früheren Werken.

Obwohl wir nun nach diesem Allen vermuthen dürfen, dass der Gorgias ohne den Zwischenfall der Hinrichtung des Sokrates unmittelbar auf den Menon gefolgt sein würde, so haben doch die dazwischen geschobenen, auf jenes Ereigniss bezüglichen Werke nicht wenig zu der besondern Gestaltung dieses Dialogs und dazu beigetragen, die in ihm ausgesprochenen Ideen zu zeitigen. Schon der Gegensatz, in welchen in der Apologie Sokrates als Redner gegen die Künste der gewöhnlichen Rhetorik, p. 17, 34 B. ff. 38 D. E., gebracht wird, musste vorzüglich den Hinblick auf diese vermeintliche Kunst schärfen. Aber auch der Gegensatz gegen die gewöhnlichen Staatsmänner ward schroffer und principieller, der Gedanke, dass in den verderbten Staaten der Gegenwart der Weise sich mit der Belehrung und Besserung einzelner Bürger im Stillen begnügen müsse, p. 30 E. ff., kehrt in anderer Wendung im Gorgias, p. 509 C. ff. 521 D. E., wieder, der erste Keim zum spätern Idealstaat Platon's. Eben so der Gedanke, dass der gemeinen Lebensansicht der Tod als das grösste Uebel, dem Weisen aber nur als der Uebergang in ein besseres Dasein erscheint (Apol. p. 29 A. 40 f. Gorg. bes. p. 522 E.). Eben so erprobt sich im Kriton die absolute Theorie der Ethik und findet im Gorgias sodann in dem Satze, es sei besser Unrecht leiden, als thun, eine noch schärfere Spitze [181]), in welcher Gestalt er der unmittelbarste Vorläufer zu der Scheidung des Guten und Angenehmen wird.

Aber auch die frühesten Dialoge gehen gewissermassen noch einmal von Neuem in den Gorgias auf. So kommt das Element der ‚Beharrlichkeit‘ in der Tapferkeit, welches der Protagoras scheinbar fallen liess, aus dem Laches hier zu seinem ausdrück-

181) Hermann a. a. O. I. S. 471.

lichen Rechte, p. 507 B. Eben so lässt sich von hier aus genauer würdigen, was schon der Charmides zur speciellern Charakteristik der Besonnenheit beibringt. Während endlich im Lysis die Freundschaft nur erst als die Gemeinsamkeit des Philosophirens in Betracht kam, erscheint sie hier, wo die Philosophie selbst zur allbeherrschenden Kunst, folglich zur idealen Staatskunst geworden ist, als das harmonische Band des idealen Staates, p. 507 E. f.[182]).

VIII. Abfassungszeit. Stellung in der Reihe der platonischen Schriften.

Da Apologie und Kriton nach dem Obigen Vorläufer des Gorgias sind, so ist er offenbar nach Sokrates Tode, auf welchen man denn auch vielfache Anspielungen nicht verkennen kann, p. 486 A. f. 508 C. ff. (vgl. 511 A. ff.) u. bes. p. 521 C. f., und zwar wohl nicht allzu lange nach demselben geschrieben[183]), weil man sich aus dem frischen Eindrucke am Besten die gereizte Stimmung erklärt, welche sich in dem Tone bittern Ernstes, der sich durch das Ganze hindurchzieht, und namentlich in dem herben Tadel der alten athenischen Staatsmänner Luft macht[184]). Erst nachträglich fällt Platon über den Aristeides ein besseres Urtheil, p. 526 B., und dies ist die einzige Stelle, aus welcher wir schliessen können, dass er überhaupt noch die vorstellende Tugend als wirklich werthvoll anerkennt[185]).

Wir wollen nicht darüber rechten, in wie fern erst der Tod des Sokrates nöthig war, um dem jungen Denker zu seiner vollen Selbständigkeit zu verhelfen[186]), und ob dieselbe nicht vielmehr auch so bereits hinlänglich erprobt war. Um so stärker aber heben wir hervor, dass, je mehr Platon in Folge dieses Ereignisses mit dem Leben zerfiel, desto mehr seine Philosophie jenen idealen und speculativen Aufschwung nehmen musste, welcher ihr eigenthümlich ist.

182) Vgl. Steinhart a. a. O. II. S. 382.

183) Hermann a. a. O. I. S. 635. Anm. 391. Steinhart a. a. O. II. S. 387.

184) Ast a. a. O. S. 136. Steinhart a. a. O. II. S. 388.

185) Diese Stelle scheint aber Steinhart a. a. O. II. S. 391 ganz übersehen zu haben.

186) Wie Hermann a. a. O. I. S. 393 will.

Bezeichnend ist es, dass der Gorgias zuerst von allen bisherigen Dialogen (denn die Ausnahme des Kriton ist nur eine scheinbare) des unbefriedigten Schlusses ermangelt. Indem die falsche Lebenskunst in allen ihren Abstufungen geschildert und im Gegensatze gegen sie die Philosophie als die allumfassende höchste Lebenskunst gegliedert und der unterscheidende Charakter derselben entdeckt ist, stellt sich der Dialog ganz von selbst als das abschliessende Glied der ersten, ethisch-sokratischen Entwicklungsreihe Platon's dar[187]. Was jetzt etwa zunächst noch in dieser Richtung geleistet wird, bildet doch nur den Uebergang in die zweite Reihe hinein.

Euthyphron.

I. Inhalt.

Der Euthyphron ist ganz wie die frühesten Gespräche Platon's in eine Einleitung und zwei Abschnitte gegliedert, von denen der erste mehr nur vorbereitend und widerlegend ist. Euthyphron, welcher sich göttlicher Dinge besonders kundig zu sein rühmt, trifft mit dem Sokrates bei der Amtshalle des zweiten Archon zusammen. Sokrates befindet sich hier wegen der gegen ihn erhobenen Anklage des Meletos auf Gottlosigkeit, Euthyphron, um umgekehrt eine Anklage gegen seinen eignen Vater wegen Tödtung eines Tagelöhners zu erheben, wobei Sokrates fürchtet, Euthyphron möge damit eine unfromme Handlung begehen. Beide Punkte geben Anlass zu der Aufforderung an den Letzteren, das Wesen der Frömmigkeit zu bestimmen (bis p. 5 D.).

Im ersten Abschnitt (bis p. 11 E.) antwortet nun derselbe statt dessen mit einem einzelnen, an seinen Fall sich gerade anschliessenden Beispiel, es sei fromm, die Gottlosen vor Gericht zu belangen. Dann, vom Sokrates auf die gemeinsame Idee alles Frommen zurückgeführt, erklärt er dasselbe für das Gottgefällige, muss sich aber belehren lassen, dass nach der Volksreligion die Götter selbst oft in Uneinigkeit mit einander über das, was recht oder unrecht sei, sich befinden, dass daher das, was dem einen wohlgefällig, dem andern missfällig sein kann. Aber auch ange-

---

187) Steinhart am zuletzt angef. O.

nommen, das Fromme sei das von allen Göttern Geliebte, so ist doch bei dieser Erklärung Grund und Folge verwechselt: nicht, weil es von den Göttern geliebt wird, ist es fromm, sondern weil es fromm ist, wird es auch von den Göttern geliebt. Nicht der Begriff, sondern nur eine Accidenz desselben ist somit gewonnen.

Indem nun Euthyphron seine Rathlosigkeit eingesteht, muss Sokrates ihm auf die rechte Bahn helfen. So schliesst sich an den ersten Abschnitt, welcher mehr nur die Widersprüche der gewöhnlichen Religionsansichten aufdeckt, ein zweiter, mehr methodischer und positiver an. Sokrates giebt nämlich zunächst eine methodische Anweisung zur Unterscheidung höherer und niederer Begriffe und ordnet darnach die Frömmigkeit dem Oberbegriffe der Gerechtigkeit unter. Frömmigkeit ist die den Göttern, Gerechtigkeit im engern Sinne die den Menschen zuzuwendende Sorge (θεραπεία). Diese Sorge erstreckt sich aber nicht darauf, den Göttern selbst zu nützen, d. h. sie besser zu machen, da sie vielmehr vollkommen und bedürfnisslos sind, sondern es ist eine dienende Sorge, d. h. die Götter bedienen sich derselben nicht für sich selber, sondern für einen von ihnen zu erreichenden Zweck. Dieser Zweck wird nun freilich kaumhin andeutend bezeichnet, indem Euthyphron nur die unbestimmte Antwort ‚vieles Schöne‘ zu geben, das charakteristische und unterscheidende Merkmal und zusammenfassende Wesen (τὸ κεφάλαιον) von diesem vielen Schönen aber nicht anzugeben vermag. Offenbar soll aber die Bemerkung, dass auch jede einzelne menschliche Thätigkeit vieles Schöne wirkt, ein Fingerzeig sein, auch hier die Kategorien des Allgemeinen und Besondern anzuwenden, nämlich in der göttlichen Thätigkeit den gemeinsamen Zusammenhalt der menschlichen und als ihr Werk nicht die Schönheit des Einzelnen, sondern die des Weltganzen, der physischen und besonders sittlichen Welt in ihrer harmonischen Ordnung zu erkennen. An ihr soll der Mensch Mitarbeiter, Selbstveredlung und Menschenbildung, mithin der höchste Gottesdienst sein.

Dieser Zusammenhang tritt nun um so klarer hervor, indem Platon den Euthyphron plötzlich abspringen und die Frömmigkeit als die Kenntniss des richtigen Opferns und Betens bezeichnen lässt. Denn Sokrates giebt dieser Definition sofort die tiefere wissenschaftliche Bedeutung, als Kenntniss dessen, was man den Göttern geben und von ihnen begehren müsse. Nämlich nichts

Anderes, als eben jene Mitarbeiterschaft ist, in einen Mittelpunkt zusammengefasst, die Gabe, welche die Götter verlangen, und der Beistand, welchen sie dem Menschen zu diesem Ziele gewähren, ist das, was er von ihnen begehren muss, weil ihn eben dies der höchsten sittlichen Güter theilhaftig macht[188]). Wird nun so das ganze Leben zum Gottesdienste erhoben, so soll damit gewiss nicht der äusserliche, eigentlich so genannte Cultus verworfen werden, aber was Platon verlangt, ist, dass er von jenem tiefern Geiste durchdrungen sei.

Aber auch nach einer andern Seite hin ergänzt diese Definition die vorige: während dort höchstens eine Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, so tritt erst hier das Element des Wissens hervor, welches diese Uebereinstimmung erst zu einer innerlich nothwendigen macht.

Wenn nun aber trotzdem von Neuem der Zweifel erhoben wird, dass man ja doch den Göttern durch seine Gaben nicht zu nützen vermöge, so ist ja derselbe eben schon vorhin durch den Begriff der dienenden Sorge beseitigt. Es erinnert diese Wendung lebhaft an den Schluss des Lysis, wo auch die bereits gelösten Bedenken von Neuem erhoben werden, um desto nachdrücklicher den richtigen Standpunkt geltend zu machen. Und wenn wir uns weiter an den Laches erinnern, wo auch die richtige Bestimmung der Tapferkeit nur deshalb angezweifelt wurde, um sie vor einer nahe liegenden Missdeutung zu bewahren; so werden wir auch hier denselben Zweck zu Grunde legen, die hier angedeutete Erkenntniss nicht in den Standpunkt der niedern Lebensklugheit hinabziehen zu lassen, welcher der gemeinen Frömmigkeit zu Grunde liegt. Gegen ihre Auffassung gilt daher die ironische Bemerkung, welche Gebet und Opfer zu einer Mäkelei zwischen Göttern und Menschen macht, denn sie denkt eben durch die Opfer sich die Himmlischen geneigt zu machen und erwartet dafür Gegendienste von ihnen. Gegen sie ist demnach in Wahrheit der Einwurf gerichtet, dass der Mensch den Göttern nicht zu nützen vermöge, indem dadurch ihre Gemeinheit um so schärfer hervortritt, weil eben deshalb die bedürftigen Men-

188) Ziemlich eben dieselbe Bestimmung der Frömmigkeit entwickelt Stallbaum in seiner Specialausg. Leipzig 1823. kl. 8. S. XLV ff. aus Stellen anderer Dialoge, übersieht aber, dass sie im Zusammenhange dieses Dialogs selber liegt.

schen den bedürfnisslosen Göttern gegenüber noch dazu im Vortheile sind. Wenn nun Euthyphron dagegen erinnert, wo nichts Nützliches, so könne man ihnen doch Wohlgefälliges darbringen; so ist damit die Niedrigkeit der Motive nicht im Mindesten aufgehoben. Wohl aber ist Euthyphron damit zu seiner schon widerlegten Definition des Frommen als des Gottgefälligen zurückgekehrt. Er hat sich mithin im Kreise gedreht, für ihn verläuft das Ganze also resultatlos und skeptisch. Der aufmerksame Leser dagegen wird nur daran erinnert, auch die bereits angedeutete Beziehung der Gottgefälligkeit zur Frömmigkeit nach den nunmehr gewonnenen Mitteln gleichfalls von der gemeinen Auffassung niedrigen Eigennutzes, sowohl von Seiten der Götter, wie der Menschen zu befreien und sie in dieser gereinigten Gestalt mit in den Frömmigkeitsbegriff aufzunehmen. Nicht durch äussere Gaben, sondern allein durch die Tugend kann die Liebe der Gottheit erworben werden, von ihr aber ist sie die nothwendige Folge. Wer fromm ist, der ist auch tugendhaft und wer tugendhaft, auch fromm; man kann daher nicht nach der Tugend streben, ohne zugleich nach der Gottgefälligkeit, aber auch nicht nach der Gottgefälligkeit, ohne zugleich nach der Tugend.

II. Die bisherigen Auffassungen des Dialogs.

Von dieser Annahme eines continuirlichen Verlaufes positiver Grundgedanken im Dialog weichen nun die bisherigen Ansichten darin ab, dass sie alle nur in vereinzelten Bestimmungen desselben die gesammte eigne Auffassung Platon's von der Frömmigkeit erkennen wollen. So halten sich die Meisten an die dienende Mitarbeiterschaft am göttlichen Werke[189]). Cousin[190]) dagegen greift sogar blos zu der Unterordnung der Frömmigkeit unter die Gerechtigkeit zurück und bringt es hiermit in unmittelbaren Zusammenhang, dass die Gottgefälligkeit nicht als Grund, sondern als Folge der erstern angesehen wird, obgleich doch in Wahrheit erst der skeptische Schluss diesen Zusammenhang vermittelt. Ungleich richtiger hat dies Letztere Hermann[191]) erkannt, indem er die letzte Erklärung auch für die entscheidende ansieht und die

189) Schleiermacher a. a. O. I, 2. S. 402. Socher a. a. O. S. 62. Stallbaum in der Specialausg., S. XLIII, Opp. VI, 2. S. 138 f. Arnold, Platon's Werke I. Berlin 1835. 8. S. 65 f. Steinhart a. a. O. II. S. 197.

190) *Oeuvres de Platon I.* S. 5. 191) a. a. O. I. S. 640. Anm. 409.

scheinbar nachträglich gegen sie erhobenen Bedenken bereits nach Gebühr gewürdigt hat. Aber er seinerseits hält sich wiederum an sie zu ausschliesslich nnd stellt zwischen ihr nnd der Mitarbeitung am göttlichen Werke keinen Zusammenhang her.

So konnte es denn nicht fehlen, dass selbst diejenigen, welche die positive Entwicklung des Frömmigkeitsbegriffes als den Zweck des Werkes ansehen, doch diesen Begriff zu einseitig gefasst haben oder nebenbei einen polemischen und apologetischen Zweck gelten lassen, ohne dies Alles in eine gemeinsame Formel zusammenzuziehen. So nach der einen Seite Kapp[192]), wenn er jenen Begriff in der Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen erschöpft sieht, so nach der andern Steinhart[193]). Ja, sollte wirklich ein lückenloser Fortgang in der positiven Entwicklung des Frömmigkeitsbegriffes nicht herznstellen sein, so dürfte es sogar viel conseqnenter erscheinen, wenn man vielmehr mit Arnold[194]), Socher und Hermann in dem polemischen Nachweiss der Widersprüche und Mängel, welche die Vorstellungen der Volksreligion darbieten, den Hauptzweck erkennen wollte, in welchen nnr einige Andeutungen des wahren Frömmigkeitsbegriffes eingewebt sind. Auch Stallbaum hat sich in der Gesammtausgabe[195]) dieser Ansicht angeschlossen, nur dass er sie mehr ins Praktische wendet, indem er als Gegenbild dazu die Darstellung des Sokrates als des wahrhaft frommen Mannes ansieht, woran sich ihm dann die praktische Tendenz der Vertheidigung des Sokrates gegen die wider ihn angestellte Anklage knüpft. Allein gerade in dieser Gestalt zeigt sich am Klarsten die Unzulänglichkeit dieser Auffassung, denn die wissenschaftliche Widerlegung der Volksreligion verlangt anch ein wissenschaftliches nnd nicht ein praktisches Gegenbild. Früher hatte Stallbaum[196]) sogar die apologetische Tendenz an die Spitze gestellt und auch die Polemik ganz ins Praktische hineingezogen, indem er sie gegen dio Urtheillosigkeit von Sokrates Gegnern über diesen Punkt gerichtet sein liess, nnd so war ihm das Ganze sogar in eine praktische Hanpttendenz und einen wissenschaftlichen Nebenzweck, die andeutende Erörterung des Frömmigkeitsbegriffes, aus einander gefallen. Noch einen Schritt weiter in dieser Richtung

192) Plat. Erziehungslehre. Minden 1833. 8. S. 225.
193) a. a. O. II. S. 198.
194) a. a. O. S. 48.
195) S. 140.
196) In der Specialausg. S. XXII.

geht Ast[197]), indem er überhaupt dem Gespräch alles Positive abspricht und allerdings in dieser Voraussetzung, wenn sie sich wirklich als richtig erwiese, genügenden Grund hat, den Platon nicht als den Urheber des Werkes anzuerkennen. Eben dieselbe negative Auffassung spricht aber auch Cousin, nur aber schon in der Form eines Lehrsatzes aus, indem er den Gegensatz noch dahin erweitert, dass überhaupt religiöse Dogmen nicht das Princip der Tugend abgeben können. Als ob es sich nicht vielmehr nur darum handelte, ob diese Dogmen mit der Vernunft im Einklange stehen oder nicht! Zu dieser Deutung bietet endlich die von Yxem[198]) ein positives Correlat, indem dieser, nachdem er sogar jede apologetische Tendenz geläugnet hat, die Polemik noch bestimmter auch in einen positiven wissenschaftlichen Zweck umzudeuten sucht, nämlich den, die dünkelhafte Unwissenheit als die Quelle alles sittlichen Uebels, insonderheit in ihren falschen Vorstellungen über die Gottheit, hinzustellen, dadurch aber indirect die Begründung der Sittlichkeit auf die wahrhafte, d. h. von der wahrhaften Erkenntniss des Göttlichen geleitete Religion darzuthun. Nach unserer Auffassung geschieht dies aber vielmehr direct, indem das Wesen einer solchen auch wirklich entwickelt wird, und so weist denn gerade diese Ansicht unmittelbar darauf hin, vielmehr diese positive Seite zum Ausgangspunkte der Gesammtbetrachtung zu nehmen, mithin an der Wiederlegung der vulgären Religionsvorstellungen die eigne Ansicht Platon's von der wahren Frömmigkeit sich entwickeln zu lassen, die Verwirklichung derselben im Sokrates anzuschauen, endlich aber auch in der apologetischen Tendenz nichts Fremdes zu erkennen, indem jene Verwirklichung ganz von selbst die Verherrlichung des unschuldig Getödteten und die Gegenanklage seiner Feinde einschliesst.

III. Verhältniss zu den frühesten Dialogen. Bedeutung des Mitunterredners.

Schon oben nahmen wir eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den kleinen Dialogen, welche dem Protagoras voraufgingen, wahr. Dagegen unterscheidet sich dies Gespräch von ihnen wesentlich dadurch, dass dem Sokrates hier nur ein Mitunterredner als Re-

197) a. a. O. S. 469 f.
198) Ueber Platon's Euthyphro. Berlin 1842. 4. S. 8 f. 12. 22 f.

präsentant des gemeinen Bewusstseins über die Frömmigkeit gegenübersteht, welcher sowohl dieses an sich, als auch das reflectirte Zurechtlegen desselben, mithin den doppelten Gegensatz gegen Sokrates und denselben doppelten Gegenstand der Polemik vertritt, welchen jene frühern Dialoge auf zwei Personen zu vertheilen pflegen. Dies hat neben anderen möglichen Ursachen seinen Grund darin, weil die Polemik Platon's sich immer mehr der falschen Theorie als solcher, als dem Grundübel zuwendet, und somit trotz der friedlichen Haltung beider Unterredner zu einander, die wiederum an jene frühesten Erzeugnisse erinnert, sich auch in der That als viel schärfer und principieller ausweist. So ist der Vergleich mit dem kleinen Hippias, welcher allerdings auch nur einen Mitsprecher darbietet, doch nur sehr äusserlich: dort erscheint umgekehrt die falsche Theorie selbst noch als blose Lebensrichtung. Auch ist selbst dort und überhaupt in allen bisherigen Gesprächen, noch ein grosser Hintergrund stummer Personen vorhanden, welcher hier verschwindet. Zwar macht nun davon auch schon der Kriton eine Ausnahme, aber der ehrliche Inhaber dieses Namens ist dort nur ein recht praktischer Vertreter der gewöhnlichen Lebensklugheit, wie ihn die besonderen Zwecke des Dialogs verlangen[199]).

Zugleich aber bietet gerade diese Einkleidung der apologetischen Tendenz einen vortrefflichen Spielraum. Durch sie wird der Verwechselung des Sokrates mit solchen scholastischen Religionssystematikern (p. 3 C. ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις) begegnet. Indem das Verhältniss zwischen Sokrates und Euthyphron als ein freundliches dargestellt wird, kann Platon den Letztern seine Achtung gegen den Erstern aussprechen lassen, p. 3 A., und dadurch die Klage des Meletos als eine so grundlose darstellen, dass sie nicht einmal ‚von den ehrlichen und gebildeten Rechtgläubigen getheilt wird.' Andererseits aber liegt ein schneidender Contrast darin, dass man solche Leute ungestraft sich blos lächerlich machen lässt, p. 3 C. 4 A., den Sokrates aber zum Tode verurtheilt, p. 3 D. E. Und noch dazu wird diese Anordnung benutzt, um zu zeigen, dass trotzdem eine solche reflectirte Orthodoxie weit eher sittenverderblich wirkt, sofern sie dazu führt, aus scheinbarer

199) Ueber diesen Absatz vgl. die theils zustimmenden, theils abweichenden Bemerkungen von Steinhart a. a. O. II. S. 193—195.

Pflichterfüllung höhere Pflichten zu verletzen, vor lauter Frömmigkeit gottlos zu handeln, wie hier Euthyphron gegen seinen eignen Vater. Vgl. bes. p. 5 A. B. In diesem speciellen Falle endlich liegt wieder eine Vertheidigung des Sokrates gegen seinen angeblichen schädlichen Einfluss auf die Jugend nnd namentlich deren Aufreizung zur Pietätsverletzung gegen die Eltern; es erhellt, dass eine solche eher in den Reihen seiner Gegner zu suchen ist[200]).

Wissenschaftlich angesehen, dient aber diese Einkleidung dem Zwecke, da der Widerspruch nur der Volksreligion als solcher zu gelten scheint, das an sich Selbstverständliche wenigstens plastisch und drastisch mit einzuschliessen, dass auch grübelnde Theologen, da sie eben über keinen höhern Inhalt zu gebieten haben, den Riss nicht einmal zu übertünchen, geschweige denn zu verkitten vermögen. Und so erklärt sich denn auch ganz einfach, warum dies Gespräch, wenn auch in massvoller Weise, doch ein höheres, dramatisches Leben, als die zunächst voraufgehenden zeigt, ohne deshalb an wissenschaftlicher Tiefe hinter ihnen zurückzustehen.

IV. Verhältniss zu Menon, Gorgias und Apologie.

Der Euthyphron enthält nun aber ausserdem noch ein methodisches oder logisches Element, und es bleibt zu erklären, wie sich dieses mit der scheinbar so speciellen Tendenz desselben organisch vereinigen lässt. Es schliesst sich aber dies Element an den Menon an, indem es ganz unmittelbar die dort in dieser Beziehung gewonnenen Ergebnisse fortsetzt. Dort nämlich erschöpfte sich die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern in der Gegenüberstellung von Begriff und Erscheinung und den Mitteln, von der letztern zu dem erstern zu gelangen, oder sie erhob sich doch wenigstens noch nicht zu einer klaren Unterscheidung beider Kategorien innerhalb der Begriffe selbst, sondern bereitete dieselbe erst durch die Hindeutung auf einen allgemeinen Zusammenhang zwischen den letzteren vor. Hier dagegen tritt das Verhältniss von Begriff und Erscheinung ganz an den Anfang zurück, wo Euthyphron in seiner ersten Definition Beides verwechselt, dann wird als Mittelstufe noch die Unterscheidung substantieller und accidenteller Bestimmungen aus dem Lysis, p. 217 C. D., in klarerer

200) Die Bemerkungen dieses Absatzes sind theils von Hermann a. a. O. I. S. 641 f. Anm. 411, theils von Steinhart a. a. O. II. S. 190 — 193, auch Stallbaum, Opp. VI, 2. S. 140 entlehnt.

Weise als οὐσία und πάθος wieder aufgenommen, p. 11 A., endlich aber statt einer vagen Verwandtschaft der Vorstellungen und Begriffe die bestimmtere Beziehung höherer und niederer Begriffe zu einander als das eigentliche Wesen der Definition gesetzt, p. 12[201]). Aber auch in der äusserlichen Einkleidung, durch die Anknüpfung dieser logischen Belehrungen an die materiell gegebenen Definitionen ähnelt der Euthyphron auf das Bestimmteste dem Menon, und selbst das wiederkehrende Gleichniss der Bildwerke des Dädalos, p. 11 C. 15 B. C., weist unverkennbar auf ihn zurück (Men. p. 97 D.)[202]).

Damit ist indessen der wesentliche Gehalt in dieser Beziehung noch keineswegs erschöpft. Während nämlich erst der Menon aus der Verwandtschaft der Dinge unter einander den Begriff (εἶδος), p. 72 D. E., als solchen und in seiner Reinheit herausschält, so gewinnt der Euthyphron aus der gegenseitigen Beziehung der Begriffe selbst bereits deren Hypostasirung zu Ideen, der subjective Begriff, εἶδος, geht in die objective Grundgestalt, ἰδέα, über, p. 5 D. 6 D. E.[203]). Nachdem sich nämlich in den bisherigen Dialogen das Wissen in seiner Beschränkung auf die Ethik eben so wohl als Wissen des Begriffes, wie des Ideals, des höchsten Gutes gezeigt hat, ist es nur die unmittelbarste Consequenz, Beides zu vereinigen und im Begriffe zugleich auch das Ideal, das Urbild (παράδειγμα, p. 6 E.) zu erkennen. Diese Einsicht ist indessen natürlich noch erst eine sehr unbestimmte, denn es handelt sich vielmehr darum, zu entdecken, wie der eine auch das andere sein kann, und so diese Ansicht auch wirklich zu begründen. Daher wird sie denn auch noch ganz subjectiv dahin ausgesprochen, nicht dass der Begriff das Urbild der Erscheinung sei, sondern, dass ihn die Erkenntniss zum Urbilde nimmt, um daraus zu ersehen, welche Erscheinungen dem bestimmten Begriffe unterzuordnen sind.

Weist nun dieser Umstand dem Euthyphron unwidersprechlich seine Stelle hinter dem Gorgias an, welcher die Ideenlehre noch nicht in sich fasst, so prägt sich eben dasselbe Verhältniss

201) Vgl. auch Arnold a. a. O. S. 48 f.

202) Dies Letztere erkennt bereits Steinhart a. a. O. II. S. 225. Anm. 14.

203) Steinhart a. a. O. II. S. 225. Anm. 15. kehrt die Bedeutung beider Begriffe um.

beider Dialoge auch darin aus, dass der Gorgias zwar dieselbe Definition der Gerechtigkeit und Frömmigkeit schon enthält, p. 507 B., trotzdem aber noch nicht die letztere der erstern unter-, sondern vielmehr beide einander nebenordnet. Indessen ist die Unterordnung doch eine so nothwendige Conseqnenz jener Zusammenstellung im Gorgias, dass wir es nur hierdurch erklärlich finden, wenn sie ohne allen weitern Beweis als etwas Selbstverständliches hier vorgenommen wird[204]). Der Gorgias hat noch fünf Cardinaltugenden, durch die Untersuchungen des Euthyphron werden sie auf vier reducirt[205]).

Zugleich aber bietet uns diese Stellung beider Gespräche zu einander noch eine nähere Vermittlung zur Gewinnung der Ideenlehre. War nämlich bis dahin das Gute und Schöne nur noch erst Ideal des menschlichen Strebens, so knüpft der Gorgias eben dies menschliche Streben selbst als bloses Moment an die gesammte Weltharmonie an und erhebt damit das Gute und Schöne auch zum Weltgesetz, wozu freilich die Verwandtschaft aller Dinge im Menon bereits eine Vorstufe bildet. Was aber der Gorgias nur von ferne andeutet, den Zusammenhang der menschlichen Thätigkeit mit der göttlichen, das macht der Euthyphron zu seinem eigentlichen Mittelpunkte. Während die Philosophie dort als Politik, so erscheint sie hier als Religion, während dort die Gerechtigkeit in den Vordergrund trat, so zeigt sich hier, dass sie die Frömmigkeit als integrirendes Moment in sich trägt.

Die nähere Vermittelung hierzu aber bietet wieder die Apologie in ihrer Schilderung der philosophischen Thätigkeit des Sokrates als eines fortlaufend dem Dienste des Gottes geweihten Lebens, p. 21 ff. Ja, indem dort leise über den Punkt der Anklage hinweggeglitten wird, der das Verhältniss des Sokrates zur Volksreligion behandelt, p. 26, bereitet sich dort unmittelbar die hiesige Polemik gegen dieselbe vor.

So ist denn Platon bereits über das Verbot des Sokrates, über das Göttliche nicht zu speculiren, hinausgegangen, indem er vielmehr die reine Erkenntniss des Göttlichen wenigstens in seiner Thätigkeit und in seiner Beziehung zu uns zur nothwendigen

204) So lässt sich, glaube ich, dieser Anstoss Hermann's a. a. O. I. S. 641. Anm. 409 beseitigen.

205) Schleiermacher a. a. O. I, 2. S. 52. Steinhart a. a. O. II. S. 200, die um so weniger den Gorgias hinter den Euthyphron stellen durften.

Grundlage seines Philosophirens erhebt. Indem nun in der göttlichen weltordnenden Thätigkeit das Physische und Ethische sich verbinden, werden die Begriffe ganz naturgemäss die Urbilder für Beides. So steht denn die Behandlung des Frömmigkeitsbegriffes mit der vorläufigen Aufstellung der Ideenlehre in der engsten Verbindung. Aber Platon hütet sich wohl, die Consequenz auszusprechen, dass die Ideen und insonderheit die Idee des Guten das Urbild der göttlichen, wie der menschlichen Thätigkeit sind[206]). Zuvor muss vielmehr die Ideenlehre erst selbst genauer begründet sein, und diese spätere Weiterentwickelung führt denn auch in der That, um es hier gleich vorauszusagen, zu einem noch weit tieferen Resultate, dass nämlich Gott zugleich die Idee des Guten selbst ist. Demnach bleibt die Hineinziehung der Gottheit in diesen Kreis mehr unmittelbar religiöser, als eigentlich philosophischer Natur. Ja, man sieht nicht einmal ab, inwieweit Platon bei seiner Polemik gegen die Volksreligion doch noch selbst auf dem Boden des Polytheismus steht, wie er ja noch im Gorgias sogar die Vorstellungen der Volksreligion von den jenseitigen Vergeltungszuständen wenigstens mythisch benutzt hat. Platons Philosophie bewegt sich trotz des Hineinziehens der Ideenlehre doch auch hier noch in den Schranken der Ethik, wenigstens so, dass noch alles Andere blos Mittel und allein die letztere Zweck ist.

Aber auch so vermittelt das Zurückgehen auf den Frömmigkeitsbegriff, d. h. die Vereinigung der Philosophie mit der Religion und Theologie, bereits die Aufgabe, durch genauere Erforschung der Ideen so wie des Göttlichen und ihres beiderseitigen Verhältnisses eine besondere und selbständige Grundwissenschaft für die Ethik, mit anderen Worten eine Metaphysik oder Dialektik zu begründen. Jedem muss es auffallen, dass die Frömmigkeit einmal nur ein Moment der Gerechtigkeit sein soll und dass sie doch eben damit als Mitarbeiterschaft am göttlichen Werke die ganze Tugend und die ganze Philosophie in sich fasst. Dies Räthsel lässt sich nicht anders lösen, als dass einmal die Theologie als Grundprincip die ganze Ethik bereits in sich trägt, andererseits aber auch in der isolirten Sphäre der letztern doch in der Beziehung des Menschen zum Göttlichen selber als Moment wiederkehrt. Sehr richtig sagt Steinhart[207]): „nach den Erörterungen unseres

206) Stallbaum Opp. VI, 2. S. 139.

207) a. a. O. II. S. 200.

Dialogs ist die Frömmigkeit nach ihrer äussern Seite ein Theil der Gerechtigkeit, nach der innern aber nicht eine einzelne Tugend, sondern die Seele und der edelste Beweggrund aller Tugend.'

So ist denn der Euthyphron nicht bloss eine nothwendige Ergänzung des Gorgias, sondern zugleich das Uebergangsglied zu der zweiten oder dialektischen Reihe der platonischen Werke. So kann es uns nicht befremden, nach der geradlinigen Darstellung des Gorgias hier wieder die alte propädeutische, indirecte, skeptische und aphoristische Behandlung eintreten zu sehen. Eben so wenig können wir noch in Verlegenheit sein, die Einwebung der logischen Elemente zu erklären, weil sich ja eben aus ihnen die Dialektik herausbildet, indem aus dem subjectiven Begriff die objective Idee wird.

Es ist der platonischen Schriftstellerei eigen, dass jedes Werk für sich das vollständige System Platons, wie es seinem jedesmaligen Entwickelungsstandpunkte entspricht, nur mit specieller Rücksicht auf den besonderen, gerade vorliegenden Gegenstand der Behandlung in sich schliesst. Nach der dargelegten Auffassung verläugnet auch der Euthyphron diesen Charakter nicht. Als eigentlichen Zweck wird man darnach dies angeben müssen, au den Widersprüchen der Volksreligion die wahre Frömmigkeit dahin zu bestimmen, dass sie mit der wahren Philosophie identisch erscheint zu dem Ende, dass die Ethik in der Theologie und Ideenlehre ihren tiefern wissenschaftlichen Rückhalt zu finden hat.

V. Zeit und Ort der Abfassung. Verhältniss zu den früheren Systemen.

Dasselbe Resultat für die Entstehungszeit gewinnt man nun aber auch aus den äusseren Zeitanspielungen auf die Anklage des Sokrates. Es ist Keinem derjenigen, welche die Abfassung in die Zwischenzeit zwischen dieser Anklage und der wirklich erfolgten Verurtheilung verlegen wollen[208]), gelungen, die Unklugheit zu

208) Namentlich Schleiermacher a. a. O. I, 2. S. 52 f. Stallbaum Opp. VI, 2. S. 142—146. Specialausg. S. XXXVI. Steinhart a. a. O. II. S. 199 f. Schierenberg, Ueber die Zeit der Abfassung des platonischen Dialogs Euthyphron, Lemgo, 1830. 4. — Socher a. a. O. S. 63 setzt die Abfassung vor Sokrates Verurtheilung, die Veröffentlichung aber nach seinem Tode.

rechtfertigen[209]), welche zu dieser Zeit darin gelegen haben würde, das juristische Fundament dieser Anklage zuzugestehen und vielmehr seinerseits dasselbe als unmoralisch anzugreifen, zumal ohne alle Noth, da man doch schwerlich dem historischen Sokrates eine solche feindliche Stellung gegen die Volksreligion beilegen kann, als sie hier ausgesprochen wird. Eine solche Vertheidigung müsste nothwendig das gerade Gegentheil von dem beabsichtigten Erfolge zur Wirkung gehabt haben.

Die Abfassung fällt also nach dem Tode des Sokrates[210]), und wenn in diesem Dialoge nicht völlig der herbe Ernst des Gorgias zu liegen scheint, so war dieser theilweise mit der Wahl der unschuldigen, gegen den Sokrates friedlich und freundlich gesinnten zweiten Gesprächsperson unvereinbar, theils mag man hierin die beginnende Rückkehr einer beruhigteren Stimmung im Platon erkennen.

Viel hat übrigens Hermann's[211]) Vermuthung für sich, dass Gorgias und Euthyphron noch in Athen abgefasst sind, dass Platon mithin noch einige Zeit nach dem Tode des Meisters dort verweilte, bevor er seinen bekannten Aufenthalt in Megara antrat. Denn es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass dieser Aufenthalt vornämlich zu einem eingehenderen Studium der eleatischen Philosophie einen äussern Anstoss bot, von welcher hier höchstens darin ein problematischer Einfluss gefunden werden könnte, dass Platon die eigentliche Substanz des Begriffes als *οὐσία* bezeichnet.

Daraus aber würde sich dann das wichtige Resultat darlegen, dass die Ideenlehre in ihrem ersten, hier erfolgenden Auftreten rein als Hypostase der sokratischen Begriffslehre sich ergiebt und dass erst der nähere Ausbau und die eigentliche Begründung derselben auf andere Systeme hinweist, so weit nicht bereits sich gezeigt hat, dass allerdings die pythagoreische Weltharmonie und Unsterblichkeitslehre, die empedokleische *φιλία*, der herakleitische Fluss der Erscheinung und der weltordnende *νοῦς* des Anaxagoras dabei wenigstens eine unterstützende Rolle gespielt haben.

---

209) Ich verweise auf das, was ich Jahn's Jahrb. LXVII. S. 423 f. gegen Steinhart bemerkt habe.

210) Eben so urtheilen G. Wiggers *Commentatio in Platonis Euthyphrona*, Rostock 1804. 4. Balsam, *De Euthyphronis Platonis auctoritate et consilio*, Hirschberg 1825. 4. Hermann a. a. I. S. 642. Anm. 412.

211) a. a. O. I. S. 45. vgl. mit S. 482.

Schwerlich lässt sich indessen bezweifeln, dass Platon in dieser Zwischenzeit seine philosophische Lectüre fortgesetzt und überhaupt in solchen literarischen Studien seinen Trost gesucht haben wird. Dieselben Motive, welche ihn bei der Abfassung des Gorgias leiteten, mussten ihn ferner aber auch auf das Lesen rhetorischer Schriften hinweisen. Dass die umfassende Kenntniss der rhetorischen Theorien, welche er im Phädros zeigt, wenigstens ihren Ursprung schon aus dieser Zeit herleitet, zeigt das Citat aus der Schrift des Polos im Gorgias p. 448 C. [212]).

212) S. Stallbaum z. d. St.

Zweite Reihe der platonischen Werke.

Dialektisch - indirecte Dialoge.

Euthydemos.

I. Plan und Inhalt.

Die äussere Einrahmung des Euthydemos hat das ganz Eigenthümliche, dass sie nicht blos als Prolog die Wiedererzählung der gehabten Unterredung an den Kriton einleitet (bis p. 272 E.), sondern zugleich als Epilog den Tadel eines ungenannten Redenschreibers gegen die Theilnahme des Sokrates an derselben bespricht (von p. 304 C. ab), ja endlich drittens sogar in die Mitte eingreift, p. 290 E. — 303 A., vorzugsweise, damit Kriton für die geistige Ueberlegenheit des Sokrates Zeugniss geben kann. Das eigentliche Gespräch aber zerfällt in zwei Hauptmassen, eine satirische, wo die beiden sophistischen Brüder Euthydemos und Dionysodoros ihre eristischen Künste zur Schau stellen, und eine ernsthafte. Indem jedoch beide Massen sich wechselseitig unterbrechen, zerlegt sich der Dialog in fünf Abschnitte, von denen der erste, p. 275 C. — 278 C., dritte, p. 283 A. — 288 D., und fünfte, p. 293 B. — 303 A., dem persiflirenden Theile angehören. Eine besondere Einleitung geht vorauf, p. 273 A. — 275 C., in welcher theils die Gruppirung der Personen beschrieben wird, theils Enthydemos und Dionysodoros, früher Kunstfechter (Hoplomachen), dann Rhetoren, nunmehr in ihrer angeblichen Eigenschaft als Tugendlehrer sich darstellen. Sokrates empfiehlt den Kleinias ihrer Sorgfalt, sie sollen sogleich mit ihm eine Probe machen.

Allein von diesem Lehren der **Tugend** ab wendet sich nicht blos die Entwickelung der satirischen Masse sofort dem Lehren,

Lernen und Wissen überhaupt zu, sondern es findet dies auch gleich im ersten Abschnitte des positiven Theils, in der ersten Katechese des Sokrates mit dem Kleinias, p. 278 E. — 282 D., mittelst der Zurückführung aller Tugenden auf die Weisheit seine Begründung. Die Tugenden so gut, wie alle äusseren Güter sind nur dadurch wahrhafte Güter, wenn die Weisheit und Einsicht, die da in allen Verhältnissen das Richtige treffen und den Zweck erreichen lehrt, ihre Leiterin ist. D. h. die Weisheit allein begründet den wahrhaften Nutzen und das wahre Glück des Menschen, mit anderen Worten, sie ist das höchste Gut selber.

So ist die Weisheit also als die Kenntniss vom richtigen Gebrauche aller Güter bestimmt. Im zweiten Abschnitt der Katechese, p. 288 D. — 290 E., ergiebt sich aber tiefer eingreifend, dass in ihr Erwerbung oder Hervorbringung und andererseits der Gebrauch ihres Gegenstandes nicht auseinander fallen, wie bei allen sonstigen Wissenschaften und Künsten. Deutlich wird hier also neben dem praktischen Wissen, wie es der erste Theil der Katechese enthält, welches die Principien nur anwendet, noch ein theoretisches unterschieden, welches die Principien selber erst auffindet, mit dem Charmides zu reden, erst das eigentliche Wissen jenes praktischen Wissens ist, eben deshalb aber auch das letztere bereits in sich einschliesst. Ausdrücklich wird aber auch nicht blos das eine als Politik (Ethik), sondern auch das andere als Dialektik bezeichnet. Denn es kann doch nur bloser Schein sein, dem propädeutischen Charakter des Dialogs entsprechend, wenn dann zwar zunächst zur genauern Bestimmung ganz richtig gesagt wird: alle Einzelwissenschaften können ihren Stoff wohl sammeln, müssen ihn aber doch zur eigentlich wissenschaftlichen Verarbeitung jenem höchsten Wissen überlassen[213]), und alle Einzelkünste müssen von dem letzteren das Regulativ für die Anwendung ihres Objectes empfangen, wenn aber hierauf angeblich nur als einzelne Beispiele für den letztern Fall das Verhältniss der Feldherrnkunst zur Staatskunst (βασιλική oder πολιτική), für den erstern das der Mathematik zur Dialektik bezeichnet werden, p. 290 C. Als ob es noch ein höheres Wissen geben könnte, als jene beiden sind! Die Dialektik ist eben nach der einen, die philosophische Staatskunst nach der andern Seite hin die hier gesuchte

213) Steinhart a. a. O. II. S. 22.

Wissenschaft, eben deshalb aber im tiefsten Grunde beide Eins und Dasselbe, indem die Dialektik, welche das höchste Princip erkennen, zugleich diese Erkenntniss eben auch auf Andere übertragen lehrt, die Hauptaufgabe der wahren Politik. Der neu erhobene Einwand, was denn der specielle Gegenstand dieses Wissens sei, dient einmal nur dazu, von dem letztern eben alle Vereinzelung und Bedingtheit auszuschliessen, zugleich aber allerdings darauf hinzuweisen, dass das Princip selbst durchaus noch der concreten Bestimmung bedarf[214]).

Gehen wir nun zu der zweiten Hauptmasse, in welcher die sophistische Disputirkunst ihren komischen Triumph feiert, über, so weist im ersten Gange der eine von den beiden Sophisten nach, dass die Unwissenden (ἀμαθεῖς), der andere, dass die Klugen (σοφοί) Diejenigen sind, welche lernen, der eine, dass man lernt, was man nicht weiss, der andere, was man weiss. Sokrates deutet mit wenigen Worten, p. 277 D. ff., die Lösung dieser Antinomien an, welche blos aus der Vermischung verschiedener Wortbedeutungen entstanden sind. Allerdings aber können sie, den Sophisten selber unbewusst, auf einen positiven Kern hinweisen, dass nämlich wenigstens der Möglichkeit nach das Wissen von vorn herein in der Seele des Lernenden liegt. Am Entschiedensten deutet hierauf die Beweisführung des Euthydemos von den Buchstaben (Lauten), als den Elementen alles Wissens hin. Sie zeigt aber zugleich, dass das Lernen im Sinne der Sophisten ein blos gedächtnissmässiges ist, bei welchem auch die ersten Elemente von aussen in die Seele hineingebracht werden müssen[215]).

Wie nun hier, so zu sagen, psychologisch, so wird im nächsten Gange auch metaphysisch die Unmöglichkeit des Lernens erhärtet. Es giebt gar kein Werden, jedes Anderswerden wäre der Untergang des Gegenstandes. Mithin giebt es auch kein Lernen, denn dies ist auch ein Anderswerden. Es giebt aber weiter auch keine falsche Aussage, noch unrichtige Meinung oder Irrthum, keinen Widerspruch und keine Widerlegung; man darf auch von Niemandem Consequenz verlangen. Denn was man auch immer über die Gegenstände aussagt oder meint, immer kann dies nur etwas Seiendes, d. h. Wahres sein.

214) Man vgl. beziehungsweise Hermann a. a. O. I. S. 627. Anm. 352, auch Steinhart a. a. O. II. S. 21 f.

215) Steinhart a. a. O. II. S. 18.

Sokrates begnügt sich hiegegen zu bemerken, er wolle gern als Unwissender und Schlechter untergehen, um weise und gut wieder zu erstehen, p. 285 A. — D., und Ktesippos erinnert, was auf dasselbe hinausläuft, an die Unterscheidung eines absoluten und relativen Nichtseins und Werdens, p. 284 C. Tiefer wird diese Schwierigkeit noch nicht gelöst, sondern nur den Sophisten überdies noch nachgewiesen, dass sie bei ihrer Läugnung alles Widerspruches doch sich selbst widersprechen, indem sie das Lernen negiren und doch Lehrer sein wollen, p. 287 A., und indem sie, deren ganzes Treiben auf Eristik hinausläuft, stets bemüht sind, Andere des Widerspruches zu überführen, sich also mit ihren eigenen Waffen schlagen, p. 287 E. f.

Dies metaphysische Resultat, die Läugnung alles Nichtseins, wird nun sofort im letzten Absatze genauer wiederum auf das subjective Gebiet, auf das Wissen angewandt. Jeder muss nothwendig Alles und zwar von Ewigkeit her wissen, denn Jedermann giebt zu, wenigstens Etwas zu wissen; nun aber kann Niemand zugleich dasselbe sein und auch nicht sein, folglich auch nicht ein Wissender und ein Nichtwissender zugleich. Mit andern Worten, jedem Subjecte können nur absolute Prädicate beigelegt werden; es giebt nur absolute Urtheile, alle Bedingungssätze sind mithin verwerflich oder gleichgültig. Aber auch alle Adverbialbestimmungen bekommen damit dieselbe absolute Bedeutung, sie werden sonach stets unmittelbar auf das Prädicat bezogen, wie hier, p. 296, das ἀεί, wenn sie auch vielmehr zu anderen Satztheilen, zu Nebenbestimmungen gehören; die ganze Satzconstruction wird verdreht und alle der Reichthum und die Feinheit ihrer Combinationen vernichtet. Nur ein weiterer Schritt ist es, wenn im Folgenden auch die Relativität der Begriffe aufgehoben, die gegenseitige Bedingtheit des Subject- und Prädicatbegriffes verkannt, endlich Subject und Object mit einander verwechselt wird[216]), p. 301. Die Ungereimtheiten, welche aus der Anwendung absoluter Urtheile auf Einzeldinge oder auch nur auf Einzelbegriffe entstehen müssen, besonders aber auf grammatischem Boden, wo Alles gegenseitig bedingt ist, bilden hier den Mittelpunkt.

Das Nichtige dieser Kunstgriffe verdient keinen besonderen Nachweis, es genügt, dass Sokrates gezwungen werden muss, auf

216) Steinhart a. a. O. II. S. 24.

die den Sophisten gefällige Weise zu antworten, damit nur einigermassen ihr Zweck erreicht wird, p. 295 f., es genügt, dass er ihnen ein Nichtwissen nachzeigt, sofern Niemand wissen kann, dass die Guten ungerecht seien, p. 296 E. f., es genügt endlich, dass Ktesippos den beiden Alten binnen kurzer Zeit ihre wohlfeilen Fechterstücke ablernt und sie mit ihren eigenen Waffen erfolgreich angreift, p. 300 D. 303 D. ff.

Auch dass jedes besondere Wissen ein bedingtes sei, deutet Sokrates an. Uebrigens liegen auch in diesem Abschnitte wieder verborgene Wahrheiten. Jenes höchste, eigentlich so zu nennende Wissen ist ohne Zweifel ein untheilbares, und es fragt sich, ob nicht durch die Behauptung, der Mensch habe es von Ewigkeit her besessen, von Neuem an die ἀνάμνησις erinnert wird[217]). Wenn es ferner heisst, dass der Mensch, um glücklich zu sein, nicht vieler Güter bedürfe, p. 299 A. ff., so ist ja allerdings das wahre Glück nicht nach quantitativen Bestimmungen abzumessen, sondern einzig nach dem Besitze der wahren Weisheit. Endlich geschieht aber auch geradezu der Ideenlehre andeutende Erwähnung[218]), p. 300 E. f., so dass sogar auf das Princip der Dialektik, dessen genauere Bestimmung der positive Theil noch bei Seite schob, wenigstens von ferne hingezeigt wird.

So ist das Verhältniss der beiden Hauptmassen von der einen Seite ein durchaus negatives, der Gegensatz der wahren und der falschen Dialektik; Sokrates spricht es in den Zwischenreden, p. 278 C.—E. 282 D. E., ausdrücklich aus, dass seine Katechese mit dem Kleinias den Sophisten ein Vorbild der richtigen philosophischen Mittheilung sein solle, und er entwickelt in der That — den blos verwirrenden Künsten derselben und ihrer äusserlichen Auffassung des Lernens gegenüber — durch seine Fragen die Gedankenkeime, welche im Kleinias schlummern, und regt ihn zu eigener Denkthätigkeit an. Ohne Zweifel werden aber auch, objectiv betrachtet, die Resultate der polemischen Masse nach denen der anderen zu berichtigen sein. Allein andererseits knüpfen zugleich die Gedankenreihen beider nicht blos an einander an, sondern liefern versteckt sogar eine gegenseitige positive Ergänzung.

In einem gehaltvollen, Ironie mit Ernste verbindenden Schluss-

217) Hieron. Müller a. a. O. II. S. 80. Anm. 32.

218) Ueber beide Punkte vgl. Steinhart a. a. O. II. S. 25. S. jedoch Anm. 235.

vortrage giebt Sokrates endlich eine übersichtliche Würdigung des ganzen eristischen Treibens, p. 303 B. — 304 B.

II. Der Grundgedanke.

Der negative Theil springt von der Tugend auf das Wissen überhaupt und von da auf das metaphysische Princip desselben über, lehrt uns mithin, wie das letztere nicht beschaffen ist. Der positive Theil giebt eben so der Zurückführung der Tugend auf das Wissen die Bedeutung, über die Ethik hinaus zu der tiefer liegenden Wissenschaft der Dialektik vorzudringen, ohne dass deren principieller Gehalt selber schon genauer bestimmt werden kann. Die vorläufige Charakteristik der Philosophie als der vereinigten Dialektik und Ethik oder Politik dürfte die Hauptaufgabe des Werkes sein.

Wie aber so die Philosophie nach ihrem Gegenstande, so wird sie, wie immer, auch nach ihrem Ursprunge, ihrem Grundquell im menschlichen Geiste wenigstens typisch an dem Vorbilde des Sokrates näher geschildert. Wiederum tritt uns in ihm der unermüdliche Trieb und Zug der Seele zum Guten und Wahren entgegen, wie er noch als Greis demselben mit Jünglingsfeuer nachjagt, wie er selbst in den Antinomien und Widersprüchen der Sophistik die Brücken erkennt, welche den denkenden Geist zu neuen Offenbarungen führen, wie er somit selbst bei der ausgearteten Sophistik nach seinem scherzhaften Ausdruck, p. 272 B. ff. 304 B. f., in die Lehre zu gehen nicht verschmäht[219]), unbekümmert darum, ob ihn die urtheilslose Menge deshalb selbst mit den Sophisten zusammenwirft, ein Vorurtheil, welches selbst treue, aber beschränkte Naturen, wie hier den Kriton, schreckt, p. 305 B. Andererseits aber ‚hartnäckig in jenen Widersprüchen stecken zu bleiben oder sie gar für hohe Weisheit auszugeben, das bezeichnet Sokrates als eine Versündigung an dem Geiste der Wahrheit mit den schönen Worten, dass es ehrenvoller sei, durch solche Gründe widerlegt zu werden, als Andere durch sie zu widerlegen', p. 303 D.[220]).

Die Philosophie, ihrem Princip nach Dialektik, erscheint so ihrem Ursprunge nach wiederum als ein ethisches Streben. Es handelt sich nun aber auch um die Bethätigung dieses Strebens

219) Steinhart a. a. O. II. S. 10.
220) Steinhart a. a. O. II. S. 25.

an sich und an Andern, d. h. materiell um den Charakter des wahrhaften Lernens und Lehrens, formell um die richtige Methode. Hier jedoch erfolgen wiederum nur rasche Andeutungen, flüchtige Erinnerungen daran, dass Lernen und Lehren nur Entwickelung des an sich schon im Geiste Liegenden ist. Auch wird keine eigentliche Technik der Lehrmethode geliefert, sondern wir sehen sie nur in ihrer praktischen Anwendung am Kleinias und in ihren Resultaten auftreten. Sie erscheint sogar eher als das Selbstverständliche, das von selber sich Ergebende, falls nur der ächte Wahrheitstrieb oder sogar die richtige Einsicht das leitende Moment ist. So sehr noch immer das dialogische Verfahren als das vorzüglichere betrachtet zu werden scheint, so ist es doch andererseits charakteristisch, dass die beiden Sophisten sich eben desselben bedienen, um zu verwirren, statt zu belehren. Die Form als solche ist hier unwesentlicher, es kommt ganz auf den Geist und Zweck an, welcher sich ihrer bemächtigt. Ja, selbst wo die Wirkungen des sokratischen Unterrichts so recht im vollsten Masse geschildert werden, indem der junge Kleinias mit einem Male ohne weitere Anleitung die bedeutendsten philosophischen Sätze aus sich selber entwickelt, p. 290 B. ff., da wird dies nicht sowohl der sokratischen Methode, als dem geistigen, persönlichen Einflusse des Sokrates überhaupt zugeschrieben[221]).

Allen diesen Zügen gemäss gestaltet sich nun auch die Polemik, in dialektisch-ethischer Richtung gegen die Sophisten, praktisch gegen die gewöhnlichen Staatsmänner und Rhetoren. In ersterer Beziehung wird zunächst streng dialektisch das Princip der Sophisten selbst für ein einseitiges erklärt und darum die innere Nothwendigkeit aller jener absurden Consequenzen anerkannt, zugleich aber auch nach der ethischen Seite bestimmt genug hervorgekehrt, dass nur ein gänzlicher Mangel von reiner Liebe zur

221) So angesehen, dürfte sich auch der Einwand Hermann's a. a. O. I. S. 628 Anm. 362 heben, dass so dem Sokrates Dasselbe aufgebürdet werden könnte, wie den Sophisten, p. 303 E., dass ihnen nämlich Andere federleicht ihre Kunst ablernen. Dagegen trifft dieser Einwurf allerdings gegen Winkelmann, Prolegg, vor seiner Ausg., Leipzig 1833, 8. S. XXXIV und noch gegen Steinhart a. a. O. II. S. 11 zu, sofern dieselben hier blos die grossartige Nachwirkung der sokratischen Methode, der Mäeutik, geschildert vermeinen. Im Uebrigen vgl. Steinhart a. a. O. II. S. 75 Anm. 13.

Wahrheit dahin verleiten konnte, bei denselben stehen zu bleiben, und dass Beides im Verein die allmähliche Ausartung der Sophistik in eine blose Klopffechterei nothwendig herbeiführen musste, welche lediglich in die Verwirrung ihren höchsten Triumph setzt, während den älteren Repräsentanten dieser Richtung ein gewisser ernster und ehrenhafter Sinn bei Platon nie abgesprochen wird.

Die andere Seite der Polemik gilt dagegen den unwissenschaftlichen, blos praktischen Staatsmännern nur flüchtig, p. 292 B., am Eigentlichsten vielmehr einem Zwittergeschlechte, welches ähnlich, wie im vorliegenden Dialoge vom Philosophen verlangt wird, Theorie und Praxis zu verbinden meint, den Redenschreibern und wohl den Rhetoren überhaupt. Sie arbeiten gleichfalls nach einer Theorie, welche aber nach ihrem Wahne besser für das praktische Bedürfniss zugeschnitten ist, andererseits aber greifen sie in das Staatsleben nur durch ihre für Andere gearbeiteten Reden ein, brauchen somit von ihrer eingebildeten theoretischen Höhe nicht zu der rein praktischen Thätigkeit der gewöhnlichen Staatsmänner herabzusteigen. Es sind traurige Halbgebildete, welche sich trotzdem als die richtige Mitte zwischen Philosophen und Politikern betrachten, p. 289 E. 305 D. ff.[222]).

Nun fragt es sich nur noch, welches denn eigentlich das hier bekämpfte sophistische Princip selber ist, nnd ob daher nicht hinter der Polemik gegen die Sophisten eine weiter greifende verborgen liegt. Ist es etwa das herakleitisch-protagoreische, wie Stallbaum[223]) annimmt? Allein zur Genüge hat Steinhart nachgewiesen, dass das sophistische Brüderpaar mindestens auch die eleatische Lehre — mehr nach der Weise des Gorgias — zu seiner Rüstkammer macht. Nach Steinhart's eigener Auffassung zeigt sich hier, wie die von entgegengesetzten Punkten auslaufenden Theorien des Protagoras und Gorgias, indirect auch des Herakleitos und der Eleaten, von welchen sie ausgingen, am letzten Ende in der Aufhebung aller festen Wahrheit und alles logi-

222) Eben so wie Stallbaum Opp. VI, 1. S. 47 ff., Socher a. a. O. S. 210, Steinhart a. a. O. II. S. 13 f. sehe auch ich keine Nöthigung zu der Annahme, dass Platon hier eine bestimmte Person im Auge gehabt habe. Man hat auf Verschiedene gerathen, s. Hermann a. a. O. I. S. 628 ff., Anm. 364. Stallbaum am eben angef. O. Steinhart a. a. O. II. 75 f. Anm. 15.

223) a. a. O. S. 9. 10. 11—14. 31 ff. Eben so Welcker, Rhein. Museum 1833. S. 544. 552.

schen Denkens sich begegnen, so dass dieser Dialog zugleich der erste, noch mehr spielende Versuch Platons ist, zwischen den schroffen Einseitigkeiten des eleatischen Seins und des herakleitischen Werdens eine Ausgleichung zu finden. Allein kein einziger der hier auftretenden Trugschlüsse geht von herakleitischen Prämissen aus oder deutet auch nur darauf hin, dass er eben so gut aus letzteren hergeleitet werden könne. Eben so erscheint kein einziger dieser Sätze in der dem Gorgias eigenthümlichen Form. Euthydemos und Dionysodoros gehen vielmehr ganz ihren eigenen Weg, indem sie aus eleatischen Voraussetzungen nicht sowohl, wie Gorgias, zunächst auf die Wirklichkeit, die Objectivität, sondern vielmehr, eben so wie Protagoras aus der herakleitischen Lehre, auf die Natur des subjectiven Erkennens, auf die Wahrheit alles Denkens und Vorstellens schlossen. Nach ihnen ist überdies Alles für Alles, nach Gorgias Nichts für Nichts, was freilich der Sache nach Beides auf dasselbe hinausläuft. Sie unterscheiden sich aber auch vom Protagoras wieder dadurch, dass dieser nach seinen Voraussetzungen nur subjective Wahrheit anerkannte, sie dagegen nach den ihrigen die absolute Allgemeingiltigkeit jeder Aussage in Anspruch nahmen[224]).

Dass dies wirklich die historische Bedeutung des Euthydemos ist, bestätigt sich auch durch den Kratylos, p. 386 D., und die Anführung ähnlicher Sophismen von ihm beim Aristoteles[225]). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass nicht Platon überdies alle möglichen Trugsätze, welche aus ähnlichen einseitigen Voraussetzungen flossen oder auch nur fliessen konnten, auf diese beiden Brüder zusammengehäuft hat, und sollte es namentlich uns gelingen, die enge Zusammengehörigkeit des vorstehenden Dialogs mit dem Kratylos zu erhärten, so wird es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass eben so, wie dort, auch hier schon in versteckter Weise zugleich Paradoxien des Antisthenes und vielleicht selbst der Megariker angegriffen werden[226]).

224) Darnach dürfte auch Zeller, Phil. d. Gr. I. S. 268 Anm. 2 zu berichtigen sein.

225) Hermann a. a. O. I. S. 627 Anm. 353 citirt Rhet. II, 24, 3. und Sophist. elench. c. 20, auch c. 17, 2 u. 24, 2, vgl. Euthyd. p. 296 A. u. 298 E.; auch Isocr. π. ἀντιδ. p. 61.

226) Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 404, der aber mit Unrecht ausschliesslich diese Polemik zugiebt, und Deycks *De Megaricorum doctrina*, S. 56.

Es fragt sich nun aber, ob diese Trugschlüsse auch wirklich nach Platons bewusster Absicht dem Zwecke dienen sollen, auf die Einseitigkeit des eleatischen Princips der οὐσία selber durch die Verkehrtheit der Folgerungen, welche eine spielende Eristik daher abzuleiten vermochte, aufmerksam zu machen. Man hat hiegegen geltend gemacht, dass diese Sophismen eines dialektischen Gegenbeweises nicht gewürdigt und daher auch in ihrer philosophischen Bedeutsamkeit noch gar nicht erkannt würden[227]). Allein so richtig hier die Voraussetzung ist, so wenig begründet erscheint mir die Folge. Allerdings ist Platon so weit von dem Ersteren entfernt, dass er ausdrücklich darauf hinweist, es bedürfe um die Nichtswürdigkeit dieses Treibens zu durchschauen, nur der Anfangsgründe des Wissens, nämlich, wie er sich mit einem gutmüthigen Spotte auf den Prodikos, p. 277 C., ausdrückt, der prodikeischen Synonymik. D. h. es beruhe auf so augenscheinlichen Verwechselungen nahe liegender Begriffe, dass sie selbst der einfache gesunde Menschenverstand aus einander zu halten wisse[228]). Ist damit aber nicht eher geradezu gesagt, um ihrer selbst willen seien diese Sophismen nicht würdig, dass man sich mit ihnen beschäftige, so dass also Platon sie nur um eines tiefer liegenden Interesses willen vorführt! Und welcher Ernst sollte sonst wohl der ironischen Bemerkung des Sokrates zu Grunde liegen, dass er sich bei jenen Leuten in die Schule geben wolle?

Deutlicher aussprechen konnte nun einmal Platon diese seine Absicht nicht, da er sich ja bescheidet, auch von seiner eignen Dialektik, welche er dieser Eristik gegenüberstellt, das Princip noch nicht entwickeln zu können. Eben so gut wie er dasselbe nur flüchtig einmal in seiner Ideenlehre andeutet, überlässt er es dem Leser andererseits, das viel deutlicher ausgesprochene Grundprincip der Eristik, das absolute Sein der Eleaten, sich selbst als solches herauszunehmen und seiner Idee gegenüberzustellen. Damit man aber nicht von hier aus die naheliegende Folgerung ziehe, dass zwischen beiden ein gleiches negatives Verhältniss Statt finde, lässt er sofort seine Idee von den beiden Sophisten in gleiche Widersprüche zerren und deutet so an, dass es

227) Hermann a. a. O. I. S. 466.

228) Welcker, Rhein. Mus. 1833, S. 544, deutet freilich diese Stelle dahin, dass diese Eristik auch aus der Richtung des Prodikos hervorgegangen sei. Aber dieselbe wird ja vielmehr gegen sie zu Hülfe gerufen.

lediglich ihrer Frivolität anheimfällt, aus einem so richtigen, wenngleich einseitigen Princip, wie das eleatische, so verkehrte Folgerungen zu ziehen. Es wird somit die Aufgabe gestellt, dasselbe zur Idee zu erweitern und so jenen Missbräuchen auch den Schein der Berechtigung zu entziehen.

Abgesehen von dem vorerwähnten Punkte stimmt die vorgetragene Ansicht über den Zweck des Dialogs wesentlich mit der von Steinhart[229]) überein, welcher den Begriff des wahren Wissens und Lernens und des Strebens nach der höchsten Wissenschaft, welche zugleich die vollendete Tugend und die höchste Staatskunst ist, für den Grundgedanken erklärt. Gleich ihm vermag ich weder eine blose Verspottung der Eristik[230]), noch eine blose Vertheidigung der Sokratik gegen ihre Verwechselung mit derselben[231]) oder gar eine polemische Selbstvertheidigung Platons gegen Angriffe, welche von Sokratikern, besonders Antisthenes, vornämlich gegen mündliche Aeusserungen von ihm gerichtet worden[232]), noch endlich selbst eine blose Gegenüberstellung der wahren und falschen Dialektik nach Wesen und Wirkung[233]) zu erblicken.

III. Verhältniss zum Euthyphron und Menon.

Sehen wir auch nur auf die positive Hauptmasse, so gestaltet sich der Euthydemos zum unmittelbarsten Nachfolger des Euthyphron. Der Euthyphron bereitet erst das Zurückgehen auf die Dialektik vor, indem er die Philosophie als Frömmigkeit betrachtet, der Euthydemos arbeitet die Dialektik erst wirklich aus der Ethik heraus, indem er die Seite der Weisheit oder des Wissens in ihrer Reinheit ergreift. Jener steht noch mit einem Fusse in der blosen Ethik, dieser ist schon das erste, vorbereitende Glied der dialektischen Reihe.

Die innere Verwandtschaft beider Dialoge erhellt auch aus

229) a. a. O. II. S. 16 f.

230) Mit Ast a. a. O. S. 314 ff., der das Gespräch auch deshalb für unächt, und Welcker a. a. O. S. 544 ff., der es wenigstens fast für eine blose Gelegenheitsschrift erklärt.

231) Mit Socher a. a. O. S. 213 und Stallbaum a. a. O. S. 16. 44—62.

232) Mit Brandis, Gesch. der gr.-röm. Phil. II a. S. 172 f. Anm. nn., der daher den Dialog gleichfalls zur Gelegenheitsschrift macht.

233) Mit Hermann a. a. O. I. S. 467 u. 626. Anm. 350, und Winckelmann a. a. O. S. XXXIII.

ihrem beiderseitigen engen Anschlusse an den Menon. Beide theilen sich gewissermassen in die Recapitulation und Fortführung seines Inhaltes. Aber der Euthyphron nimmt dabei blos die rein logischen Elemente wieder auf, der Enthydemos dagegen wiederholt im ersten Absatz der sokratischen Katechese ganz die nämliche Beweisführung für das Zurückgehen aller Tugenden auf die Weisheit, giebt ihr aber sofort die tiefere Wendung, dass die Weisheit nicht mehr das höchste Gut zum Gegenstande hat, sondern das höchste Gut selber ist, woran denn der zweite Absatz die Nothwendigkeit einer selbständigen Metaphysik anknüpft. Aber auch im negativen Theile wird eben so, wie im Menon von der Lehrbarkeit der Tugend auf den Charakter alles Lernens und Lehrens überhaupt übergegangen und die dabei entstehende Antinomie in sehr ähnlicher Weise (s. Men. p. 80 D. E.) aufgedeckt. Wird nun endlich dort die Lösung derselben durch die Lehre von der Präexistenz und ἀνάμνησις wirklich gegeben, hier dagegen scheinbar umgangen, so geschieht dies doch nur, weil hier eben jene Lösung bereits vorausgesetzt wird. Denn wenn p. 282 C. die Nothwendigkeit, die Lehrbarkeit der Weisheit oder des Wissens genauer zu erörtern, ausdrücklich von der Hand gewiesen wird, so kann dies nichts Anderes, als ein directer Rückblick auf jene Lehre sein[234]). Endlich legt aber auch der Menon unmittelbar den Grund zu der hiesigen Gegenüberstellung von Dialektik und Eristik, indem er allerdings, p. 75 C. D., bereits eine ‚dialektischere' Methode einer eristischen entgegensetzt, aber zu einer selbständigen Wissenschaft der Dialektik fehlt es dort noch an dem selbständigen Inhalte. So sehr dort der Ursprung des Namens liegt, so tritt doch der Name selber hier zuerst auf.

Nun hat man freilich daran gezweifelt, ob auch im Enthydemos selbst, p. 300 E. ff., die Ideenlehre wirklich enthalten sei. Man sagt, es werde hier nur dicht an dieselbe angestreift[235]). Allein worin soll sich denn das αὐτὸ τὸ καλόν, durch dessen παρουσία auch das viele Schöne seine relative Schönheit (κάλλος τι) empfängt, von der Idee des Schönen noch irgendwie unterscheiden! Oder man meint, es sei hier doch wahrlich nicht von dem metaphysisch

234) Man vgl., was ich Jahn's Jahrb. LXVII, S. 419 gegen Steinhart bemerkt habe.

235) Steinhart a. a. O. II. S. 25.

Schönen die Rede[236]). Dem concreten Gehalte nach allerdings nicht, dieser soll aber eben durch die nähere Begründung der Lehre gewonnen werden, welche hier nur vorbereitet wird, was uns eben nicht hindern, sondern nur auffordern kann, wenigstens eine formale Andeutung des richtigen Princips in diesem Ausdrucke zu erblicken.

Dass aber zu dieser Andeutung gerade die Idee des Schönen gewählt wird, hängt unmittelbar mit der Rolle zusammen, welche das Schöne als Mittelbegriff zur nähern Bestimmung des Guten gespielt hat und nach welcher auch im Euthyphron noch die Schönheit als der göttliche Endzweck bezeichnet wurde.

Mit dem Euthyphron theilt endlich der Euthydemos auch die grössere Aehnlichkeit mit den frühesten Dialogen, namentlich in Bezug auf den grössern Reichthum des mimischen Elements. Wie indessen dort, so findet derselbe auch hier in den besonderen Zwecken des Dialogs seine vollständige Rechtfertigung und kann uns daher nicht im Mindesten veranlassen, den Euthydemos früher zu setzen, als Gorgias und Menon. Denn der Zweck, die Trugschlüsse der Eristik und ihre Bedeutung ohne eigentliche Widerlegung zur Anschauung zu bringen, liess sich doch nicht anders, als dadurch erreichen, wenn ihre Meister sich in und mit ihnen in ihrer vollen Glorie selber zur Schau stellten.

IV. Verhältniss zu den früheren Dialogen.

Wie namentlich im Lysis und Charmides eine Palästra, so ist hier ähnlich das Lykeion der Schauplatz. Eben so wie durch den schönen und bescheidenen, aber zugleich sinnigen und empfänglichen Jüngling Kleinias an die beiden Gesprächsgenossen erinnert wird, von denen jene Werke den Namen tragen, so durch den streitbaren und übermüthigen Ktesippos an den Menoxenos und Kritias. Ja, zum Ueberflusse tritt eben derselbe Ktesippos mit gleicher Charakterschilderung schon im Eingange des Lysis auf. Die Unterredung mit dem Kleinias endlich hat noch dasselbe vorbereitende, andeutende, scheinbar skeptisch abschliessende Gepräge, wie es jenen Dialogen in ihrer Ganzheit eignet[237]), wofür sich aber die Gründe uns bereits hinlänglich entwickelt haben.

236) Hermann a. a. O. I. S. 625. Anm. 347.

237) Vgl. über diesen Absatz Steinhart a. a. O. II. S. 11. 14. 21 f.

Aber die Bedeutung dieser beiden Mitunterreduer ist eine ganz andere, sie sind nicht mehr gleichzeitiger Gegenstand der Polemik, sondern vielmehr ist zunächst Ktesippos ein Gehülfe des Sokrates in seiner Polemik. Nicht ein sophistisch-eristischer Anflug wird an ihm hervorgehoben, sondern nur der Uebermuth seiner Laune[238]); es fällt ihm nur die Rolle anheim, die Sophisten mit ihren eignen Waffen zu bekämpfen, da dieselbe für den Sokrates selber nicht würdig genug ist, der vielmehr äussert, es sei ehrenvoller mit solchen Mitteln besiegt zu werden, als zu siegen, und daher auch von ihm nur in sehr spärlichem Masse angewendet wird. Andererseits mit dem Kleinias legt Sokrates einzig die Grundlagen der wahrhaften Dialektik, welche er jenem Treiben gegenüberstellt. Und könnte dies wiederum an die Art erinnern, wie mit seinen Geistesgenossen Lysis und Charmides auch nur die Elemente entwickelt werden, so geht doch die Unterredung hier nicht auf einen zweiten geübteren Mitsprecher über, um auf denselben fortzubauen, sondern das Gespräch mit dem Jünglinge zeigt hier eine solche befruchtende Kraft, dass es ihm selber schnell über dieselben hinweghilft.

An den Laches erinnert namentlich die Wahlverwandtschaft zwischen Hoplomachie und Sophistik, wie sie auch hier darin sich ausspricht, dass das eristische Brüderpaar früher der erstern seine Studien zuwandte[239]).

Bemerkenswerth sind aber vor Allem die Achnlichkeiten mit dem Protagoras. Der Euthydemos ist seit demselben das erste wiedererzählte Gespräch und eben deshalb mimisch lebendiger, als Alles, was dazwischen liegt. Hier wie dort sind die Sophisten von einem Beifall jubelnden Chore ihrer Verehrer begleitet, p. 273

238) Hermann a. a. O. I. S. 625. Anm. 349.

239) Da von allen hier vorkommenden Trugsätzen, sowoit auch andere Nachrichten (Anm. 225) ihrer gedenken, immer nur Euthydemos als Urheber genannt wird, so ist die Vermuthung von Welcker a. a. O. S. 549 gar nicht so unwahrscheinlich, dass in der That nur dieser in Wahrheit Eristiker war, und dass dagegen ‚das Fechten und die Kriegskunst vom Dionysodoros (Xen. Mem. III, 1.) auf ihn und die Wortfechterei von ihm auf jenen mit übertragen ist,' wodurch freilich auch die Lebensgeschichte dieser beiden Brüder (p. 271. 273 D.) viel von ihrem historischen Charakter einbüssen würde. Irrig ist es, wenn Welcker vermuthet, der Hoplomache im Laches sei derselbe mit dem Dionysodoros, denn dies ist kein ‚Ungenannter,' sondern er heisst Stesileos, Lach. p. 183 D.

A. 276 D. 303 B. Wie Protagoras dort eine Zeit lang die Hauptfigur spielt, so wechseln auch hier die beiden Sophisten mit Sokrates ab in der Leitung des Gespräches. Während endlich in beiden Dialogen scheinbar die verschiedenen Gänge der Unterredung unverbunden neben einander dahinlaufen, so zieht sich doch in Wahrheit durch jedes von beiden ein stetig fortlaufender Faden hindurch.

Aber freilich nimmt die Wiedererzählung hier eine viel entwickeltere Gestalt an, sie ist nicht Prolog allein und statt des Ungenannten ist es die charakteristische Persönlichkeit des Kriton, welche sie in Empfang nimmt[240]). Dass hier ferner nicht an der Widerlegung des Gegners die sokratisch-platonischen Principien gewonnen, sondern ihm ‚in unabhängiger Selbstentwicklung gegenübergestellt' werden, darin hätte man nicht blos einen Unterschied vom Protagoras[241]), sondern von allen anderen Dialogen erkennen sollen, welche wir dem Euthydemos vorangestellt haben. Ferner erscheint hier zuerst ohne äussere Nöthigung, wie eine solche in allen Dialogen gegeben war, die sich unmittelbar auf seinen Tod beziehen, Sokrates als Greis, p. 272 B. 285 C., und deutet uns so den reifern Charakter des ganzen Gespräches an.

Endlich kann aber auch die Wahl

V. der Polemik

nur durch die Stelle, welche wir dem Dialoge eingeräumt haben, erklärt werden. Aehnlich dem Gorgias und Menon hat dieselbe auch hier ein doppeltes Stichblatt. Aber selbst die praktische Seite des Gegensatzes ist hier bereits ins Theoretische hineingezogen. Nicht mehr ein unwissenschaftlicher Staatsmann, wie im Menon und Gorgias, sondern ein unwissenschaftlicher Redenschreiber tritt hier als Verächter der Philosophie auf. Während also im Gorgias die Rhetorik die theoretische Seite des Gegensatzes vertritt, ist sie hier selbst zur praktischen herabgedrückt, und überdies tritt ihre Berücksichtigung in die Einrahmung zurück. Motivirt wird dies hier wiederum einfach durch einen blosen Ausspruch des Prodikos, dass die Redenschreiber die Mitte zwischen Philosophen, d. h. Sophisten und Staatsmännern bildeten, p. 305 C. Es gehört also wiederum nur eine prodikeische, d. h. geringe Weis-

240) Ueber dies und das Vorige vgl. auch Steinhart a. a. O. II. S. 15 f.
241) Wie Hermann a. a. O. I. S. 467.

heit dazu, um diesen Lenten ihre richtige Stelle anznweisen. Eben so begnügt sich der Dialog aber auch, den inneren Zusammenhang zwischen Sophistik und Rhetorik nur dadurch anzudeuten, dass Euthydemos und Dionysodoros von der letztern zur erstern übergegangen sind. Dies ist Alles nur so denkbar, dass der nähere Znsammenhang aller jener Richtungen bereits aus dem Gorgias als bewiesen vorausgesetzt wird.

Mit einem Worte, wie Platon die Philosophie auf die theoretische Grnndwissenschaft der Dialektik, so führt er ihr Gegentheil, die Sophistik oder die falsche Weisheit, in allen ihren Richtungen auf die Eristik als ihren eigentlichsten theoretischen Ausdrnck zurück. Zu diesem Zwecke musste ihm die Erscheinung des Enthydemos und Dionysodoros besonders willkommen sein. Dem Protagoras, welcher sich Tugendlehrer nannte, galt es, den Nihilismus seines Strebens erst nachzuweisen, dem Gorgias, welcher denselben gewissermassen eingestand, indem er blos Rhetor sein wollte, dagegen seinen Znsammenhang mit der Sophistik läugnete, galt es wenigstens, den letztern erst zu erhärten. Jene beiden Brüder dagegen waren Rhetoren gewesen, nannten sich Tugendlehrer und trugen doch die inhaltlose Klopffechterei so unmittelbar an der Stirne.

Dadurch ist aber nun anch zuerst die Sophistik in ihrer wirklich philosophischen Bedentung erfasst. Wie wir bisher sahen, dass Platon znerst jede Richtung in ihren praktischen Folgen, eher den Schüler, als den Meister angreift; wie er so aus der reinen Polemik gegen die Praxis in die gegen die Sophistik überging; so bahnt ihm hier der Kampf gegen die Sophistik selbst den Weg zn der Ueberwindung ihrer Meisterin, der ältern Philosophie.

Mit der Gegenüberstellung der Sokratik gegen die Sophistik vereinigt sich nun recht wohl eine apologetische Tendenz gegen deren Verwechselnng mit der letztern, wie sie hier von Seiten des ungenannten Redenschreibers geschieht, um so mehr wenn wir annehmen dürfen, dass eine neu beginnende eristische Richtung innerhalb der sokratischen Schnle selbst eine solche Verwahrnng nothwendig machte. Dieselbe hat dann aber gleichfalls einen mehr theoretischen Anstrich, und gerade hierin mag der Grund davon liegen, wenn nicht, wie im Menon, darauf hingedeutet wird, dass die Anklage gegen den Sokrates einer solchen Verwechselnng entsprang, sondern dieselbe ganz aus dem Spiele bleibt. Vielmehr

begnügt sich Platon mit einigen Hindeutungen auf die ähnlich lautenden Angriffe der Komiker, namentlich in Aristophanes Wolken, so die angebliche Irreligiosität des Sokrates, p. 302 C., und den schlechten Gewinn, welchen der Vater der Sophisten von der Weisheit seiner Söhne haben werde, p. 299 A.[242]) Eben so liegt in der Erwähnung des Konnos, p. 272 C., jedenfalls eine ähnliche Anspielung auf den Konnos des Ameipsias, wie man auch immer die genanere Beziehung derselben sich denken mag[243]).

Kratylos.

I. Einleitung.

Schon aus dem kurzen Eingange des Kratylos (bis p. 385) sehen wir, dass Untersuchungen über den Ursprung der Sprache im sokratisch-platonischen Zeitalter nicht mehr ungewöhnlich, dass

242) Steinhart a. a. O. II. S. 27.

243) Am Richtigsten hat vermnthlich über dieselbe Hermann, *De Socratis magistris*, Marhurg 1837. 4. S. 24—28 geurtheilt, ohwohl es immerhin möglich ist, dass er mit seinen Zweifeln gegen das Factum zu weit geht, dass Sokrates noch in späteren Jahren beim Konnos, einen Musiklehrer gewöhnlichen Schlages, welcher den Knahen die ersten Handgriffe beizubringen pflegte, Musikunterricht genommen habe, nicht freilich als ob er denselhen nicht in seiner Jugend empfangen hätte (Kriton p. 50 D.), sondern um dadurch Gelegenheit zu philosophischer Unterredung mit den Knaben und Jünglingen zu erhalten, welche diesen Unterricht des Konnos benutzten. Gerade dieser äussere Anhalt konnte den Ameipsias anf die Idee hringen, auch andere Philosophen mit ihm in diese Knabenschule zu schicken, nm ihnen so den Vorwnrf knahenhaften Treibens anzuhängen, was Hermann mit Wahrscheinlichkeit für den Inhalt der Komödie Konnos hält, da deren Chor aus φροντισταῖς hestand. Platon wendet nun sehr fein diesen Spott gegen Euthydemos und Dionysodoros, indem er sie in ähnlicher Weise wie den Konnos in der Komödie zu Lehrern des Sokrates macht, d. h. ihnen vorwirft, dass sie Nichts, als kindische Dinge zn lehren vermögen. Uebrigens hätte Stallbaum a. a. O. S. 57—61 nicht nach äusseren Gründen zn snchen gehraucht, warum nur die Angriffe der Redenschreiher nnd nicht auch die der Komiker auf den Sokrates und die Philosophie ausdrücklich als solche erwähnt werden, denn dies erklärt sich einfach daraus, dass wohl die Ersteren, nicht aber die Letzteren nach dem Obigen in einem unmittelharen Zusammenhange mit dem Gegenstande dieses Werkes stehen.

vielmehr auch die beiden entgegengesetzten Principien desselben, Natur und Satzung, **φύσις** und **θέσις**, bereits historisch gegeben waren[244]), und dass unter Anderen Kratylos, der auch sonst bekannte Herakleiteer, bereits das erstere oder vielmehr, da beide verschiedenartige Auffassungen zulassen[245]), eine besondere Modification desselben aufgestellt hatte. Ja, es trifft die Angabe des Proklos, dass Herakleitos die Sprache als einen unmittelbaren Ausfluss, gleichsam als ein Spiegelbild von der Natur der Dinge und den Menschen blos als das willenlose Medium betrachtet, und dass dagegen Kratylos allerdings in ihr ein Product der menschlichen Vernunft erkannt habe, aber so, dass diese dabei ganz an die Natur der Dinge gebunden ist, eben so sehr mit dem allgemeinen Princip des Erstern, als mit den Andeutungen des Dialogs über die Ansicht des Letztern (s. u.) durchaus zusammen. Platon verfährt dabei nun so, dass er zunächst die beiden Principien in ihrer äussersten Schroffheit einander gegenüberstellt. Die Ansicht des Herakleitos war hier der eine Pol, auf Seiten der **θέσις** dagegen war diejenige Ansicht, welche die Bildung jeder Benennung in das jedesmalige Belieben des Individuums stellt, das äusserste Ende, und Platon giebt uns dies deutlich genug als das eigentlich sophistische Princip zu erkennen, indem er es mit den Lehrsätzen des Protagoras und Euthydemos in Verbindung stellt, p. 386., woraus übrigens noch nicht folgt, dass diese Männer selbst in ähnlicher Weise über die Sprachentstehung philosophirt hätten[246]). Aus diesem Grunde muss Hermogenes, welcher anfangs die **θέσις** nur im Sinne einer gesellschaftlichen Uebereinkunft vertritt, noch das weitere Zugeständniss machen, dass einer solchen eigentlich die willkürliche Bestimmung der Individuen zu Grunde liegt, p. 385 A. D. E.

Dieser schroffsten Auffassung der **θέσις** gegenüber macht nun Sokrates zunächst die schroffste Auffassung der **φύσις** geltend, dergestalt dass im weitern Verlauf der Untersuchung beide eine Berichtigung und genauere Bestimmung erfahren, und demnach im zweiten Haupttheile andererseits wieder der einseitig aufge-

244) Steinhart a. a. O. II. S. 536.

245) Eine erschöpfende Uebersicht derselben giebt Deuschle, Die platonische Sprachphilosophie, Marburg 1852. 4. S. 55 ff. nach Proklos Commentar zum Kratylos.

246) Ich verweise auf meine Bemerkungen Jahn's Jahrb. LXVII. S. 432.

fassten φύσις des Kratylos die θέσις in einer nunmehr bereits vollendeteren Gestalt entgegentreten kann. Dadurch wird denn das Wesen beider noch näher erörtert bis zu dem Punkte hin, wo sie sich gegenseitig vervollständigen und in gewissem Sinne in einen Begriff zusammenfliessen. Beiden Principien in ihrer einseitigsten Fassung wird gleichermassen die gleiche Consequenz, nämlich die Unmöglichkeit alles Irrthums und die Aufhebung der menschlichen Freiheit nachgewiesen. An ihre Stelle setzt das eine die stricte Naturnothwendigkeit, das andere die absolute Willkür, hier wird alle Realität der objectiven Welt, dort alles selbständige Dasein der subjectiven negirt. Schon aus dieser Anordnung, die die Sprachanschauung sofort auf die letzten wissenschaftlichen Principien zurückleitet, folgt übrigens, dass es dem Platon nicht sowohl hier um die erstere an sich, als vielmehr durch sie hindurch nur um die letzteren zu thun ist.

Jenes Zurückgehen des Hermogenes von der ξυνθήκη auf die individuelle Willkür hat zugleich einen tiefern Grund. Die ξυνθήκη selbst kann verschieden aufgefasst werden: der Vertrag kann entweder ein ausdrücklicher und eben damit beiderseits willkürlich abgeschlossener oder ein stillschweigender, aus der gemeinsamen geistigen Natur der Menschen mit einer gewissen innern Nothwendigkeit hervorgehender sein. So sehr man nun zu einer Uebereinkunft der erstern Art bereits der Sprache selbst als Mittel bedurft hätte, so dass hier vorausgesetzt werden muss, was erst erklärt werden soll, so kann der reinen θέσις, die nicht selbst wieder auf die φύσις recurriren soll, dennoch einzig diese Auffassung entsprechen, welche natürlich allerdings auf die reine subjective Willkür zurückführt. So wird schon hier die spätere tiefere Betrachtungsweise der θέσις vorbereitet.

Aber noch ein näheres Ziel schwebt dem Platon bei dieser Einkleidung im Auge, indem er indirect bei dieser Gelegenheit andeutet, dass auf jeden Fall, wie die Sprache auch entstanden sein möge, ‚die Benennung der Dinge keineswegs Sache des Einzelnen sei, sondern vielmehr des Staates, p. 385 A., d. h. der Einzelne überkommt von dem Ganzen der Gesellschaft, in welcher er lebt, die nationale Sprache ohne das Recht, nach Willkür umzunennen[247]).‘ So steht die Sprache mit den Gesetzen des Staates

247) Deuschle a. a. O. S. 46.

auf einer Linie, und so wird die nachherige Bezeichnung des ursprünglichen Sprachbildners als eines Gesetzgebers vorbereitet.

II. Der erste Theil des Gespräches.

Gleich die erste Beweisführung, dass nämlich Richtigkeit und Unrichtigkeit der Rede auch die ihrer einzelnen Theile, der Benennungen, voraussetze, p. 385 B. — D., ist schon nicht buchstäblich zu nehmen, als ob nothwendig jedes Wort einer falschen Aussage gleichfalls ein unrichtiges sein müsste, und als wenn man nicht vielmehr aus lauter richtigen Wortbezeichnungen dennoch eine falsche Aussage zusammensetzen könnte! Wir würden Unrecht thun, wenn wir darnach dem Platon die mechanische Ansicht unterschieben wollten, als ob es nur auf die Zusammenordnung richtiger Worte und nicht vielmehr auf die richtige Zusammenordnung der Worte ankäme[248]), als ob Wahrheit und Irrthum in den einzelnen Begriff und nicht vielmehr in das Urtheil verlegt würde. Im Gegentheil, schon diese Entwicklung geht vom Standpunkte der strengsten *φύσις* aus, bei welcher die Sprache als Ganzes, wie in ihren Theilen gleichmässig Product der Naturnothwendigkeit ist, wobei also in der Verbindung der richtigen Wörter die Richtigkeit der Verbindung *implicite* mit enthalten ist, wogegen andererseits, wenn es überhaupt falsche Wörter gäbe, auch die Zusammenstellung derselben schon an sich nothwendig unrichtig sein müsste. Nichts desto weniger wird durch diese Erörterung wirklich die nothwendige Consequenz der abstracten *θέσις* aufgedeckt. Schon die blose Benennung eines Gegenstandes ist in der That eine — verkürzte — Aussage, ein Urtheil über denselben — dies ist der verhüllte Sinn, vgl. p. 430 E. — Darf ich ihm daher jede beliebige Bezeichnung geben, darf ich z. B. einen Menschen ein Pferd nennen, so ist mithin jedes beliebige Urtheil, welches ich über ihn fälle, richtig und Irrthum unmöglich. Alles, was ein Jeder sagt oder sich vorstellt, ist demnach wirklich und ist so, wie er es sich vorstellt, sei es nun relativ, blos für ihn, wie Protagoras, oder gar absolut, d. h. auch für alle Anderen, wie Euthydemos will, und alle Wirklichkeit fällt einzig in die Subjectivität hinein, p. 385 E. — 386 D.

Soll daher überhaupt noch zwischen Wahrheit und Irrthum,

248) Deuschle am eben angef. O. Darnach ist Brandis a. a. O. II a. S. 286 zu berichtigen.

Wissen und Unwissenheit, Gut und Böse ein Unterschied bleiben, so muss vielmehr den Dingen an sich, ganz von unserer Vorstellung (φάντασμα) abgesehen, ein ihnen eigenthümliches Sein und Wesen[249]) (οὐσία) zukommen, mithin auch den auf sie bezüglichen Thätigkeiten (πράξεις αὐτῶν), da diese selbst offenbar nur eine besondere Classe der Objecte sind. Eine solche ist nun auch das Reden und Benennen: nicht nach unserm Belieben, sondern nach der ihnen eigenthümlichen φύσις müssen die Dinge benannt werden, p. 386 D. — 387 D.

Die menschlichen Thätigkeiten selbst werden also umgekehrt hier rein nach der objectiven Seite betrachtet, sie werden als Thätigkeiten der Objecte selbst betrachtet, d. h. passiv, indem die Dinge sie erleiden[250]): es liegt in der Natur der Dinge benannt, und zwar ihrem Wesen gemäss benannt zu werden. Noch haben wir also die φύσις im unbedingtesten Sinne, und diese macht sich denn auch sofort darin geltend, dass sie zu dem Extrem hintreibt, wer die Dinge nicht nach jener φύσις benenne, der benenne sie nicht etwa unrichtig, sondern der benenne sie gar nicht, p. 377 C. D., eine Annahme, gegen welche ausdrücklich im zweiten Theile polemisirt wird, p. 428 D. ff. [251]).

Nun giebt es aber der Dinge viele: es liegt daher offenbar in der Natur der Dinge, dass ein jedes von ihnen seinem Wesen gemäss benannt wird. Die Gegenstände werden nun durch ihre Namen von einander unterschieden, und da ein jeder dem Wesen eines jeden gemäss ist, so dient die Benennung zugleich dem Zwecke der Belehrung über die Dinge. Das ὄνομα selbst wird durch diese rein objective Betrachtung des Benennens zum blosen Mittel oder Werkzeug zu einem ihm inhärirenden Zwecke, dem διδάσκειν und διακρίνειν τὰ πράγματα oder τὴν οὐσίαν, p. 387 D. — 388 C. Dass, subjectiv gefasst, die Stimmorgane das Werkzeug der Sprache sind, sagt Platon gleichfalls nachher, p. 423 B., selber[252]).

---

249) Ich wähle absichtlich beide Ausdrücke, weil der eine zu wenig, der andere zu viel sagen würde. Οὐσία ist die allgemeinste Qualität, welcher alle anderen inhäriren (Deuschle a. a. O. S. 66); dies Letztere tritt aber erst im weitern Verlauf der Betrachtung allmählich ans Licht.

250) Deuschle a. a. O. S. 59. 251) Deuschle ebenda S. 46, vgl. 59.

252) Dies scheinen Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten, 3. Theil Bonn 1841. 8. S. 22 und Hieron. Müller a. a. O. II. S. 670. Anm. 7 ganz übersehen zu haben.

Nunmehr bedarf es aber auch eines Subjectes als des Trägers dieser Thätigkeit. In dem Begriffe ‚benennen' liegt nämlich ein Doppeltes, theils die Erfindung der Benennungen, theils der Gebrauch der schon fertigen Worte. Wie nun einem jedem Künstler bei der Verfertigung eines Gegenstandes ein Urbild desselben vorschwebt, so muss auch hier ein Sprachbildner angenommen werden, um den weitern Satz herauszubringen, dass der Natur der Dinge gemäss, die Worte nach ihrem Urbild (*εἶδος*), dem *αὐτὸ ἐκεῖνο, ὅ ἐστιν ὄνομα*, p. 389 D., gebildet werden müssen, und zwar so, dass dabei zweitens ein jedes die Natur des bestimmten Gegenstandes ausdrückt. Der Sprachbildner wird Gesetzgeber, Nomothet, genannt, weil die Sprache schon oben für ein — ungeschriebenes — Staatsgesetz erklärt ward. Zu diesem verfertigenden Künstler tritt dann noch ein zweiter, gebrauchender, hinzu, welcher sich des von dem Nomotheten gebildeten Werkzeuges nunmehr zu dem obigen Zwecke, der Belehrung über das Wesen der Dinge, bedienen soll, d. h. der Dialektiker. Die flache Erklärung, dies sei derjenige, welcher zu fragen und zu antworten versteht, geht aus den mangelhaften Prämissen hervor; denn wenn die Sprache ein unmittelbarer Ausdruck des Wesens der Dinge ist, so kennt man mit dem Worte auch schon die Sache und belehrt schon durch das blose Reden, Fragen und Antworten über jenes Wesen der Dinge selbst. So entwickelt sich schon hier die Consequenz der einseitigen *φύσις*, welche im zweiten Theile direct widerlegt wird.

Nun ist aber der Gebrauch das Regulativ des Verfertigens. Mithin muss der Sprachbildner nach Anleitung des Dialektikers verfahren, d. h. wenn die Sprache der unmittelbare Ausdruck des Wesens der Dinge ist, so muss umgekehrt die Kenntniss desselben bereits die Bildung der Sprache beherrschen und daher der Sprache vielmehr schon vorangehen[253]). So liegt also in dieser

253) Wir haben hier also die später berichtigte Hypothese, dass die Sprache ein Erzeugniss dialektischer Erkenntniss sei. Davon, dass der Dialektiker über die richtige Aus- und Fortbildung der Sprache zu wachen habe (Braudis a. a. O. II a. S. 292), steht weder hier, noch sonst im Dialoge etwas. Höchstens kann man Steinhart a. a. O. II. S. 559 zugeben, dass dem Dialektiker, als Kenner des Sprachgeistes, vorzugsweise die entsprechende Bildung neuer Worte oder Wortbedeutungen zustehe. Im Ganzen ist aber auch er an die vorhandene Sprache gebunden. S. Anm. 270.

Stelle auch bereits jener Einwand begründet, durch welchen hernach eben jene Ansicht, welche aus den Worten die Dinge erschliessen wollte, beseitigt wird.

Nur so viel ist an dieser Stelle ganz ernsthaft gemeint, dass die Sprache allerdings Organ auch des Dialektikers, Werkzeug wie jeder anderen, so auch der philosophischen Mittheilnng und Belehrnng ist.

Inzwischen ist aber anch das materielle Element der Sprache bereits als Lantstoff (φθόγγοι καὶ συλλαβαί) bezeichnet, zngleich aber daran der Wink geknüpft, dass bei der einseitig festgehaltenen φύσις eine Vielheit von Sprachen undenkbar, mithin die Thatsache derselben nur aus der θέσις erklärlich sei[254]). Denn die Berufnng auf die Mannigfaltigkeit des Lautstoffes kann nicht ernstlich sein, sofern später schon den Lautelementen eine feste qnalitative Bedeutung beigelegt wird. — p. 388 C. — 390 E.

So scheidet sich also bereits das logische und das phonetische Element der Sprache, und da nunmehr das ὀνομάζειν als eine zugleich objective und subjective Thätigkeit gefasst ist, fragt es sich nun, in wie fern nach beiden Seiten hin die Worte erstens objectiv wirklich das Wesen der Dinge und zweitens subjectiv wirklich die Erkenntniss desselben ausdrücken[255]).

III. Genauere Bestimmung und Beschränkung der φύσις.

Die einfache Bemerkung, dass es ohne Zweifel der Natur gemäss sei, jedes Ding nach seiner Abstammung so zu benennen, wie das, wovon es abstammt, p. 393 B., führt zu der wichtigen Bestimmung, dass die Namen ursprünglich die Gattung bezeichnen, in ihrer jedesmaligen Anwendung aber zugleich den Individuen derselben beigelegt werden. Es müsste denn sein, dass ein Individuum aus der Art schlägt, dann aber kommt ihm doch wieder ein Gattungsname, nämlich der Name derjenigen Gattung zu, in welche es hineinschlägt. So bald nun aber dies Princip auf das ethische Gebiet übertragen wird, deutet Platon sofort die Nothwendigkeit einer Modification an (p. 393 C. φύλαττε γάρ με, μή πῃ

254) Es ist ein freier Blick Platon's, dass er auch den barbarischen Sprachen die gleiche ὀρθότης zuerkennt. S. Steinhart a. a. O. II. S. 558.

255) Diese Anordnung hat zuerst Deuschle a. a. O. bes. S. 64. 69 scharfsinnig in der folgenden Entwicklung aufgefunden.

παρακρούσωμαί σε): auch hier bezeichnet der Name an sich die Gattung, aber es hängt hier ganz von dem willkürlichen Charakter der Individuen ab, welcher Gattung sie unterzuordnen seien. In der concreten Anwendung herrscht also hier höchstens eine logische, nicht mehr eine physische Nothwendigkeit.

Neben den Gattungsnamen giebt es nun allerdings auch eigentliche Eigennamen, die ursprünglich aber gleichfalls Gattungsnamen sind, den Einzelwesen aber als specifischen Repräsentanten ihrer Gattung beigelegt wurden, wovon aber doch der Grund nicht mehr die allgemeine *φύσις*, vielmehr ihr individueller Charakter war: das Wort *φύσις* schlägt schon hier, p. 395 A., in sein Gegentheil um. Indessen kann selbst bei den alten Heroen rein der Zufall im Spiele gewesen sein, p. 394 E.; namentlich aber die gegenwärtigen Eigennamen sind rein bedeutungslos und willkürlich, p. 391 E.—397 C.[256]).

Mit Ausschluss der Eigennamen wendet sich nun die Untersuchung den Bezeichnungen derjenigen Gegenstände, welche ihrer Natur nach fest und unveränderlich sind, den *ἀεὶ ὄντα τε καὶ πεφυκότα*, p. 397 B., zu in einer Reihe von Etymologien, in welchen Spott und Ernst sich wunderbar vermischt. Sie werden auf wenige Stämme zurückgeführt, welche vorzugsweise Bewegung und Fliessen bedeuten. Ernst ist es dabei dem Platon um die allgemeine Ansicht, dass allerdings die Sprache von dieser Grundanschauung vornehmlich ausging, p. 439 C.; in der Anwendung dagegen liegt offenbar eine Verspottung der Etymologien, durch welche Kratylos, Protagoras, p. 391 B. C., u. A. den herakleitischen Fluss aller Dinge aus der Sprache nachzuweisen suchten, p. 402 A.—C., und die Hindeutung darauf, wie gezwungen diese Versuche ausgefallen sind. Es beginnt hier mithin bereits die Polemik gegen die Benutzung der Sprache als Beweismittels für irgend ein philosophisches System, d. h. gegen ihre Betrachtung als Erkenntnissquelle.

Allein dies ewige Werden liegt nicht wirklich in der Natur der Dinge, sondern die alten Sprachbildner haben vielmehr den Schwindel ihrer eigenen Vorstellung hineingetragen, p. 411 B., und eben so heisst es schon p. 401 A., dass die Götternamen nicht das Wesen der Götter, sondern einzig die Vorstellungen der Alten

256) Ueber diesen Abschnitt s. Deuschle a. a. O. S. 60 f.

über sie bezeichnen. Mithin ist es auch nach der subjectiven Seite hin nicht die Erkenntniss, sondern nur die Vorstellung, welche der Sprache ihrem Gehalte nach zu Grunde liegt, die Natur der Dinge also nur insofern, als die Vorstellung sie erreicht, als es eine richtige Vorstellung ist[257]).

Die fortgesetzte Etymologie hat auf gewisse Ur- oder Grundwörter (πρῶτα ὀνόματα) zurückgeführt, aus welchen alle anderen abgeleitet oder zusammengesetzt sind, p. 421 C. — 422 C. Dass Platon dieselben zugleich als die ältesten betrachtet, leidet keinen Zweifel. Schon die Hindeutung auf den Unterschied einer Götter- und Menschensprache bei Homeros, p. 391 D. ff., hat die Scheidung älterer und jüngerer Wörter zu ihrem Kerne[258]), und wenn es hier heisst, dass die Benennungen, deren sich die Götter bedienen, zwar als solche die richtigsten sein müssen, dass aber das Wesen einer Sprache der Götter über die menschliche Erkenntniss hinausreicht, vgl. p. 425 E., und wenn es ferner heisst, dass die Ableitung gewisser Wörter wegen ihrer Alterthümlichkeit unerkennbar sei, p. 421 D. 426 A., so wird dies schon an sich durch die an anderen Stellen erhobene Bemerkung aufgewogen, dass umgekehrt gerade die älteren Namen den Sinn des Gegenstandes am Einfachsten und Treuesten wiedergeben, p. 414 C. D. 418 B. ff. Beides wird aber endlich eben so gut wie eine dritte Behauptung, dass nämlich manche Wörter ausländischer Herkunft seien, p. 410 A. B. 421 D., und daher der griechischen Etymologie widerstreben, geradezu für eine blos vorläufige Ausflucht erklärt, p. 421 D. 426 A., welche da nöthig war, wo man bei den Ableitungen auf solche πρῶτα ὀνόματα stiess, welche nicht mehr aus anderen Wörtern sich herleiten lassen.

Zu ihrer Erklärung muss man vielmehr auf die Urbestandtheile der Wörter, auf die Lautelemente (Buchstaben) und deren natürliche Bedeutsamkeit zurückgehen. So wendet sich jetzt die Erörterung zu dem phonetischen Elemente der Sprache. Sprache ist Nachahmung durch die Stimmorgane, mithin in Tönen, aber nicht blos der Töne des zu benennenden Gegenstandes, sondern vielmehr seines Wesens (οὐσία). Dies ist aber nur dadurch möglich, wenn die Dinge in der gleichen Weise auf gewisse Urelemete, wie die Laute zurückführen, aus denen man sie zu er-

257) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 15. Deuschle a. a. O. S. 62. 64. vgl. S. 77 ff. 81 f.

258) Steinhart a. a. O. S. 560.

kennen vermag, und wenn diese Dingelemente in die gleichen Gattungen (εἴδη), wie die Lautelemente zerfallen, d. h. beide die gleichen Wesenheiten an sich tragen[259]), p. 422 C. — 425 B.

Darnach wird nun eine Symbolik der Lautelemente versucht, jedoch mit dem vollen Bewusstsein der Schwächen eines ersten Versuchs. Die Entstehung der Wörter aus ihnen vermag dann Platon nur auf dem mechanischen Wege einer Zusammensetzung aus ihnen zu erklären, bis p. 427 D. [260]).

IV. Ergänzung der φύσις durch die θέσις.

Es fragt sich nun aber auch hier nach der subjectiven Anwendung. Sofern die Lautelemente eine objective Bestimmtheit an sich tragen, so ist allerdings der Wortbildner, wenn er gewisse Wesenheiten an einem Gegenstande durch den sprachlichen Ausdruck fixiren will, dabei an die Wahl bestimmter Lautsymbole gebunden. Aber damit ist nicht gesagt, dass die von ihm angenommenen Wesenheiten wirklich dem Gegenstande zukommen oder wenn ja, ob das Wesen desselben durch sie erschöpft wird[261]). Je nach der Beschaffenheit seiner Vorstellung wird daher das Wort wiederum ein treueres oder weniger treues, ein besseres oder schlechteres Abbild des Dinges sein, p. 428 E. — 429 C.

Gegen diese Ansicht macht nun Kratylos seine einseitige Auffassung der φύσις geltend, d. h. die Unmöglichkeit falscher Aussage (s. Abschn. I.). Was man eine solche nenne, sei vielmehr gar keine Sprache, sondern nur ein Geklapper nichtssagender Töne. Denn Falsches, d. h. Nichtseiendes kann auch nicht ausgesagt werden. Jetzt erst wird diese Behauptung im ächt platonischen Sinne widerlegt, indem der Irrthum in das Urtheil der

259) Dies ist nämlich nach dem ganzen Zusammenhange der Sinn der verderbten Stelle, p. 424 C. D., welcher von den drei scharfsinnigen Emendationen derselben, ob der von Stallbaum, Sauppe oder Hermann, man auch den Vorzug geben möge. Vgl. Deuschle a. a. O. S. 65 f.

260) Genaueres bei Deuschle a. a. O. S. 66 f.

261) Dazu kommt die Wirkung des euphonischen Princips in der Sprache, von welchem die vorhergehenden Ableitungen eine sogar übertreibende Anwendung machten. Ein treffender Blick ist dabei der allmähliche Uebergang des ι in ε, δ in ζ, p. 418 C. S. Steinhart a. a. O. II. S. 562 f. Auf die Abschwächung der natürlichen Bedeutsamkeit der Buchstaben durch dies Princip kommt denn auch die Untersuchung nachher noch einmal zurück, p. 434. bes. D.

Vorstellung versetzt wird, welche verschiedenes wirklich Seiendes in eine unrichtige Verbindung mit einander bringt. Gesetzt, zwei Wörter seien getreue Abbilder ihrer Gegenstände, so kann doch der Benennende beide mit einander verwechseln, p. 429 C.—431 E.

Es fragt sich nun aber, inwiefern trotzdem das Wort ein Bild des Gegenstandes sein kann. Dies führt auf die wichtige Scheidung der Kategorien Qualität und Quantität. Die letztere verlangt ein Verhältniss vollständiger Gleichheit: jedes Mehr oder Minder ändert hier die Natur des Gegenstandes. Von Nachahmung aber, von Urbild und Abbild kann nur in qualitativer Beziehung die Rede sein. Das Abbild ist eben nur dadurch Abbild, dass es die Qualitäten des Urbildes nur unvollkommen wiedergiebt; nicht vollständige Gleichheit, welche vielmehr den Gegenstand verdoppeln würde, sondern blose Aehnlichkeit kann hier Statt finden[262]). Was oben, p. 422 D., bereits angedeutet wurde, dass die Sprache die Beschaffenheit der Dinge ausdrückt, das ist nunmehr wirklich erwiesen, und die οὐσία stellt sich jetzt als der Inbegriff der Qualitäten dar. Platons weitere Beweisführung, dass das Wort nicht einmal alle Eigenschaften des Dinges nachbilden dürfe, schlägt indessen allerdings über das Ziel hinaus: er vergisst, dass eine förmliche Verdoppelung des Gegenstandes doch nur bei vollständiger Gleichheit auch des Stoffes Statt finden könnte, während der Sprachstoff vielmehr ein sehr beschränkter ist, nämlich die Laute und Sylben[263]), p. 434 B.

Wenn nun aber so die Gestaltung der Sprache in logischer und in phonetischer Beziehung von der subjectiven Vorstellung abhängt, so scheint damit dem Einzelnen das Recht zugesprochen zu sein, ‚je nach der ihm wahr scheinenden Beschaffenheit die Dinge zu benennen‘[264]). Um daher die Allgemeingültigkeit der Sprache zu retten, bleibt nichts Anderes übrig, als gegen diese willkürliche θέσις des Einzelnen die θέσις selbst, aber in der Gestalt einer stillschweigenden geistigen Uebereinkunft (ξυνθήκη) oder Gewohnheit (ἔθος) zu Hilfe zu rufen, welche nichts Anderes als jenes uralte Herkommen oder νόμος ist, als dessen Personification der Sprachbildner Nomothet genannt wurde[265]). bis p. 435 C.

262) Steinhart a. a. O. II. S. 564 f.

263) Deuschle a. a. O. S. 68 f. 264) Deuschle a. a. O. S. 64.

265) Deuschle a. a. O. S. 69 f., wo auch eine genauere Abgrenzung des Gebietes der φύσις und der θέσις im Einzelnen, d. h. in der concreten Erscheinung der Sprache versucht wird.

V. Ueber den Nomotheten.

Eine tiefere Erklärung für die Entstehung jenes Herkommens zu geben oder gar darüber zu reflectiren, woher sich bei den verschiedenen Völkern ein so verschiedenes Herkommen gebildet hat, liegt über Platons Gesichtskreis hinaus. Zu sehr steht die Psychologie noch in ihrer Kindheit. Fallen ihm doch die geistigen Acte der Vorstellung und der Sprachbildung noch mechanisch aus einander[266]: die erstere geht der letztern vorauf, p. 437 E. f. 439 C., und auch Freiheit und Nothwendigkeit stehen bei ihm noch nicht in einem innern Verhältniss. Endlich lässt sich aus dem platonischen Grundprincip bekanntlich eine wahrhafte Genesis der Erscheinung nicht ableiten. Wo es auf eine solche ankommt, da muss er den Mythos zur Hülfe rufen.

Treffend bemerkt daher Deuschle[267]), dass der Nomothet im vorliegenden Dialog die Stelle des Mythos vertritt, dass er recht eigentlich eine mythische Personification im platonischen Sinne ist. ‚Die Sprache ist eine Thätigkeit, welche sich ganz auf menschlichem Gebiete bewegt. Hier bedurfte es des grossen mythischen Apparates nicht.‘ Aber wie im Timäos ein Weltbildner nöthig ist, um die widerstrebende Natur der Ideen und des Nichtseienden in einander zu fügen, ähnlich ist doch auch hier eine persönliche, wenn auch menschliche Thätigkeit, ein Sprachbildner vonnöthen.

Diese seine Natur verläugnet denn auch der Nomothet nicht. Der anfänglichen Annahme gemäss wird er zuerst unter die Aufsicht des gebrauchenden Künstlers, des Dialektikers gestellt, mit andern Worten der Gebrauch der Sprache ihrer Bildung vorausgesetzt! p. 390 C., dann wird auch ihm selber Erkenntniss zugeschrieben, p. 401 B. 404 C., die sich aber der weitern Entwickelung gemäss zur blosen, oftmals irrenden Vorstellung, zu einer blosen ‚Nichtunkenntniss‘ herabdrückt, p. 401 A. 411 B. 429—32. 436. 438 A. Die Scheidung von πρῶτα ὀνόματα und abgeleiteten oder zusammengesetzten Wörtern führt auf eine allmähliche Entstehung der Sprache, so fällt der Nomothet vielmehr in eine Mehrheit von Sprachbildnern aus einander[268]), p. 414 C. D. 418 A. ff. p. 429 A. ff.

266) Steinhart a. a. O. II. S. 568. 267) a. a. O. S. 41 ff.

268) Nicht weiter führt Steinhart's a. a. O. II. S. 557 Annahme, dass der Nomothet Personification des Volkes sei, denn das Volk ist doch auch

437 E. — 439, noch allgemeiner ‚die Alten‘ oder ‚die Menschen‘ schon p. 397 C. D. 401 A. 411 B. 425 A., neutral τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον p. 416 C. Vgl. p. 436 B. ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα[269]).

Stellenweise scheint sogar über den Nomotheten hinaus auf einen göttlichen Ursprung der Sprache zurückgegangen zu werden; so schon in der Unterscheidung einer Götter- und Menschensprache, p. 391 D. ff., ferner p. 397 C. 416 C. Schon die Bezeichnung der Sprache als eines ungeschriebenen Gesetzes muss dieselbe an dem Geheiligten Theil nehmen lassen, welches alles uralte Herkommen an sich trägt. Die Ironie, mit welcher diese Hypothese behandelt wird, p. 425 E. f., deutet wohl nur darauf hin, dass sie zu einer wissenschaftlichen Erklärung durchaus ungeeignet ist, vgl. p. 399 E., und so in Wahrheit allerdings nur das mythische Dunkel vermehrt, in welches die Genesis der Sprache gehüllt ist. Selbst die ausdrückliche Widerlegung aus den Widersprüchen in der Sprachbildung, p. 438 C., scheint mir nicht weiter zu greifen. Ich denke mir die Sprachbildner in ähnlichem Verhältniss, wie die Dichter, Seher und Staatsmänner, welche gleichfalls aus bloser Vorstellung, jedoch getragen von einem göttlichen Triebe, schaffen, ohne dass jedoch dieser unklare Trieb stark und sicher genug ist, um sie vor Widersprüchen und Irrthümern zu bewahren[270]). Denn natürlich fällt damit, dass wir ihr Wesen in mythischer Unbestimmtheit belassen müssen, noch nicht ihre Existenz selber zusammen, eben so wenig wie die des Demiurgen im Timäos, und dies ist auch der Grund, weshalb die Hypothese vom Nomotheten im Verlaufe des Dialogs zwar wesentlich modificirt, aber keineswegs, wie so viele andere, ausdrücklich wieder aufgehoben wird[271]).

VI. Sprache und Erkenntniss.

Fragen wir nun aber nach dem innern gegenseitigen Verhältniss des subjectiven und objectiven Elements in der Sprachbildung, so muss offenbar die Thatsache, dass das Wort im eigentlichsten

immer nur in einzelnen Repräsentanten bei der Sprachbildung thätig. S. gegen diese Hypothese Deuschle a. a. O. S. 50.

269) Genaueres s. bei Deuschle a. a. O. S. 46—49.

270) Aehnlich schon Böckh in den Studien von Daub und Creuzer IV. S. 362 und Steinhart a. a. O. II. S. 544 u. 659. Anm. 23.

271) Darnach dürfte Deuschle a. a. O. S. 49 f. zu berichtigen sein.

Sinne die Gattung benennt, auf die Natur derjenigen geistigen Thätigkeit, durch welche es erzeugt wird, muss darauf zurückschliessen lassen, dass es im Wesen der Vorstellung selber liegt, ein Allgemeines, wenn auch nur ein blindes und unbewusstes zu setzen. Indem aber so die Sprache ein Mittleres, so zu sagen, zwischen Idee und Erscheinung, welches übrigens nicht real vorhanden zu sein braucht, die Gattungsvorstellung, wenn auch nicht den Gattungsbegriff kund giebt, so ist es möglich, Begriff oder Idee und Einzelwesen, so bald man erst zur logischen Scheidung von beiden gelangt ist, mit demselben Worte zu benennen[272]).

So sehr Platon diese Consequenz uns selber zu ziehen überlässt, indem sie ihm auch seinerseits schwerlich bereits zu einer solchen Klarheit emporgetaucht war, so liefert sie doch den einzigen Schlüssel dazu, inwiefern die Sprache in Wirklichkeit das Organ des Dialektikers, das Mittel auch der philosophischen Gedankenmittheilung werden kann, obgleich sie nicht selbst aus der philosophischen Erkenntniss ihren Ursprung genommen hat.

Zu dieser Frage über das Verhältniss von Erkenntniss und Sprache, welches im ersten Abschnitte noch gänzlich im schiefen Lichte dasteht, kehrt nunmehr der Dialog in seiner Schlussentwickelung zurück, p. 435 D. bis Ende. Wie vorher die Unmöglichkeit des Irrthums, so ergiebt sich jetzt aus der Voraussetzung einer durchgreifenden objectiven Richtigkeit der Worte noch die letzte Consequenz, dass mit der Kenntniss der Worte auch schon die der Dinge gegeben sei. In der That aber liegt der Sprache nicht einmal die gleiche Anschauung zu Grunde, sondern eben so gut Stämme, welche Sein und Beharren, als solche, die Werden und Bewegung ausdrücken, so dass man oft bei der Ableitung eines und desselben Wortes zweifelhaft sein kann. Einige Etymologien in eleatisirender Weise werden als Beispiel gebraucht. Gesetzt auch, diese Benennungen verschiedener Art rührten von verschiedenen Urhebern her, so liesse sich dann doch höchstens nach der Mehrheit die Richtigkeit der einen oder andern abwägen. Ferner müssen die ursprünglichsten Benennungen, wenn schon nicht von Kundigen, so doch auch nicht von ganz Unkundigen ausgegangen, d. h. eine gewisse Kunde der Gegenstände muss der Sprachbildung vorangegangen sein, was aber nicht möglich ist, wenn sich

272) Man vgl. auch **Deuschle** a. a. O. S. 76—80.

nur aus der Sprache eine solche Kunde schöpfen lässt. Wollte man aber gar keine solche menschlichen Sprachbildner annehmen, so streitet doch eben jener Zwiespalt der zu Grunde liegenden Anschauungen gegen einen göttlichen Ursprung, da das Göttliche nicht sich selbst widerspricht. Wäre es endlich noch möglich, auch aus den Wörtern — denen doch mindestens oft eine richtige Vorstellung zu Grunde liegt — die Objecte kennen zu lernen, so ist doch diese Erkenntniss aus solchen blosen Abbildern unvollkommen und unsicher. Vielmehr müssen die Dinge aus sich selbst, d. h. aus ihrer Verwandtschaft unter einander, d. h. aus dem ihnen Gemeinsamen, den Ideen, erkannt werden, p. 439 C.

Gerade weil in der Sprache die Anschauung des ewigen Werdens vorwiegt, kann sie am Wenigsten bereits Erkenntniss sein, bei einem ewigen Werden nach der Lehre des Herakleitos ist überhaupt kein Erkennen und Erkanntwerden möglich, sondern nur dann, wenn theils die Erkenntniss selbst eine in sich beharrende ist, theils auch den Objecten eine feste Beschaffenheit zukommt, ein unveränderliches Sein und Wesen ihnen zu Grunde liegt.

VII. Die Grundidee.

Der Dialog schliesst sonach mit der Aufstellung der Ideenlehre und ihrer Begründung auf das eleatische Sein. Dies ist aber nicht als ein über den wesentlichen Zweck desselben hinübergreifender Anhang[273]), sondern wirklich als das eigentliche Gesammtresultat zu betrachten.

Wie gewöhnlich, so baut auch hier Platon seine eigenen Forschungen polemisch-kritisch auf. Es ist der Gegensatz des protagoreischen und enthydemischen absoluten Subjectivismus auf der einen und des absoluten Objectivismus auf der andern Seite, oder vielmehr das Zusammentreffen beider Extreme in der Abläugnung alles Irrthums und der Möglichkeit aller falschen Aussage, welches er hier bekämpft, indem er an die entgegengesetzte einseitige Sprachansicht anknüpft, welche mit ihnen zusammenhing und in welcher sie eine Stütze fanden. Dabei wird aber die Unrichtigkeit des Subjectivismus mehr vorausgesetzt, als bewiesen[274]), d. h.

273) Wie Ast a. a. O. S. 274 f. und Steinhart a. a. O. II. S. 572, meinen. S. u.

274) Hermann a. a. O. I. S. 494, im Grunde auch Steinhart a. a. O. II. S. 555.

die eingehende Widerlegung wird verschoben. Der Objectivismus dagegen zerfällt wieder in zwei entgegengesetzte Richtungen, das herakleitische Werden und das eleatische Sein. Beide haben mit dem Platon den Boden einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit gemeinsam, nnd gegen beide wird daher der Beweis vollständiger geführt. Jedoch greift Platon offen nur die herakleitische Lehre an, indem er sich vielmehr selbst auf den Boden der eleatischen οὐσία stellt und diese dem Subjectivismus als das Richtige entgegensetzt, allmählich aber auch der herakleitischen Grundansicht gegenübertreten lässt und schliesslich durch eine Widerlegung dieses entgegengesetzten Princips auch wirklich als das Richtige behauptet. Aber andererseits geschieht dies doch nur so, dass Platon im Verlauf der Untersuchung dabei selbst das eleatische Princip erweitert und seiner Einseitigkeit entkleidet. Wenn daher zum Schlusse dem herakleitischen Werden nachgewiesen wird, dass es die Möglichkeit der Erkenntniss aufhebt, so tritt im Gegensatze dazu nnnmehr der eigentliche Hauptertrag des Ganzen offen zu Tage, dass man nämlich, um den auch von Herakleitos in Anspruch genommenen Boden der Allgemeinheit und Nothwendigkeit behaupten zu können, nicht das Werden, aber auch nicht mehr die eleatische οὐσία, sondern vielmehr deren Erweiterung, die platonische Idee, zu Grunde legen muss. Nur wird allerdings jene Widerlegung noch nicht für erschöpfend gehalten, vielmehr eine tiefere Kritik auch des herakleitischen Systems am Schlusse angekündigt.

Es bleibt nun nnr noch näher der Gang aufzuzeigen, wie die platonische Idee aus der οὐσία herausgebildet wird. Dies geschieht aber nach dem Obigen durch das Medium der sprachlichen Betrachtung. Es könnte scheinen, als ob Platon dergestalt selbst in den von ihm getadelten Fehler verfällt, die Erkenntniss der Dinge auf die der Worte zu gründen. Allein von vorn herein hat er ja das rein dialektische Princip der οὐσία zu Grunde gelegt, alle weiteren Schlüsse sind also nicht sprachlicher, sondern dialektischer Natur. Erst aus dieser οὐσία der Dinge wird ja gefolgert, dass die Dinge überhaupt und dass sie dieser οὐσία entsprechend benannt werden müssen. Alle weiteren Folgerungen hieraus sind nun der Art, dass sie die Voraussetzung selber beschränken, nämlich die Uebereinstimmung zwischen Worten und Dingen, und zwar bis zu einem Grade hin, welcher nothwendig übrig bleiben muss,

wenn überhaupt noch eine Uebereinstimmung Statt finden soll. Da nun aber diese Coincidenz eben aus der οὐσία hergeleitet ist, so wirkt ihre Beschränknng nothwendig näher bestimmend auf die letztere selbst zurück. Sie reducirt sich zunächst auf zwei Punkte. In logischer Beziehung benennt die Sprache die Gattungen, auf welche auch die Dinge wirklich zurückgehen, folglich muss in die οὐσία das Merkmal des Gattungsbegriffes hineingetragen werden. In phonetischer Beziehung aber führt die Sprache auf die Lautelemente (Buchstaben) zurück, und in ihnen liegt daher die ursprüngliche Bedeutung der Worte, was nur so denkbar ist, wenn eben sowohl die Dinge auf Elemente mit entsprechender Classification zurückgehen, p. 424 D. Näher ergiebt sich dann, dass die Sprache, um die Dinge zu bezeichnen, ihre οὐσία nachahmt, p. 423 f. Dadurch wird die οὐσία zum allgemeinen Urbild der Dinge. Viel früher hatte aber Platon durch die Beispiele von verfertigenden und gebrauchenden Künstlern die Annahme eines Urbildes gewonnen, nach welchem die ersteren arbeiten, mithin für den Wortverfertiger ein Urbild (εἶδος) des Wortes (ὄνομα). Endlich wird nun die Nachahmung unter den Begriff der Qualität gestellt, p. 430 ff., die οὐσία wird mithin endlich zum Wesen oder zur allgemeinsten Qualität, welcher alle besonderen Qualitäten immanent sind. So sind denn alle Momente der Ideenlehre, Sein und Wesen, Begriff und Urbild und Element, gewonnen. Der tiefste Grund der Uebereinstimmung zwischen Ding und Wort ist aber damit gefunden, die Idee des Wortes findet unter den Ideen der Dinge selbst ihren Platz, die Lautelemente sind sonach jetzt mit den Dingelementen innerlich verknüpft, indem die ersteren jetzt auf die Idee des Wortes als ihr Grundelement zurückgehen, dieses selbst aber mit den Ideen der Dinge in der οὐσία den gemeinsamen Urgrund findet, von dem sie alle ihre besondere nnd verschiedene, aber eben deshalb zugleich verwandte qualitative Bestimmung empfangen. Man darf aber nicht vergessen, dass diese ganze Begründung der Ideenlehre durch den Vorbehalt einer nähern Kritik des Protagoras nnd Herakleitos als eine nur vorläufige bezeichnet, mithin eben einem genaueren Beweise durch jene Kritik vorbehalten wird, welcher die Lücken der vorstehenden Darstellung ergänzen soll.

Ueberdies wird nun aber die Uebereinstimmung der Sprache mit dem Wesen der Dinge auch nach der subjectiven Seite auf eben derselben Grundlage der Beweisführung dahin beschränkt,

dass sie aufhört, Mittel der Erkenntniss zu sein, ohne darüber ihre Geltung als Mittel der Darstellung derselben zu verlieren. Der Zweck des Dialogs ist also, dies richtige Verhältniss zwischen beiden dergestalt nachzuweisen, dass dies zugleich in eine Begründung der Ideenlehre ausschlägt, weil eben jenes nur in ihr gegeben liegt.

Bezeichnend ist es, dass der Dialog den Ausdruck εἶδος und ἰδέα im technischen Sinne vermeidet, vielmehr nur in ganz populärer Bedeutung ‚Gattung' oder ‚Art', p. 386 E. 389 D. 424 D., ‚Urbild', p. 389 B. C., ‚Grundgestalt', p. 439 E., gebraucht, offenbar um so die technische Bezeichnung erst gleichsam mit entstehen zu lassen. Für den Ausdruck ‚Idee' hilft er sich durch den Zusatz des αὐτό, so αὐτὸ ὅ ἐστι κερκίς p. 389 B., αὐτὸ ἐκεῖνο, ὅ ἐστιν ὄνομα p. 389 C., αὐτὸ καλὸν καὶ ἄγαθον und αὐτὸ τὸ καλόν p. 439 D.

Dieser Grundidee zufolge erklären sich noch manche in die Wortableitungen eingeschobene Andeutungen. So der Spott gegen den Materialismus der alten Physiker und die wiederholte bedeutungsvolle Hervorhebung des anaxagoreischen νοῦς, p. 413 A. ff. 400 A. ff. Wie die Seele, so heisst es hier, den einzelnen Körper belebt und erhält, so ist die Seele nach Anaxagoras auch die Ordnerin des Weltalls, die wirkende Ursache (τὸ αἴτιον) aller Dinge. Wir haben hier um so mehr die Gottheit zu verstehen, als an einer andern Stelle ausdrücklich Zeus wiederum als Geber der Lebenskraft bezeichnet wird, p. 396 A. ff. So haben wir hier die erste philosophische Auffassung Gottes beim Platon, während noch die im Euthyphron rein religiöser Natur war, aber zugleich ist diese Auffassung noch eine sehr unvollkommene, indem Gott hier noch nicht bestimmt von der Weltseele geschieden wird, darnach muss man aber glauben, dass auch die Deutung der Untergötter auf die Gestirne — oder deren Seelen — p. 397 C. D., vom Platon wirklich gebilligt wird, dass sich also schon hier seine spätere Ansicht über diesen Punkt vorfindet. Nun rührt aber die einschlagende Ableitung θεός von θέειν vom Philolaos her[275]), und dies erinnert uns wieder daran, dass bereits im Gorgias des anaxagoreischen Chaos und des pythagoreischen Kosmos neben einander gedacht wurde, freilich ohne beide direct in Verbindung mit einander zu setzen.

275) Freilich nur in jenem verdächtigen Bruchstück bei Stob. Ecl. I. p. 418 ff.) Nr. 22 Böckh).

Jetzt können wir daher so viel behaupten, dass die Thätigkeit der Gottheit eben darin besteht, den letzteren aus dem ersteren, die geordnete Welt aus der ungeordneten und gestaltlosen hervorgehen zu lassen.

Eine dem Sinne nach gleiche Antwort gaben wir bereits im Euthyphron auf die Frage, welche uns Platon zu lösen überliess, nämlich worin das Werk der Götter bestehe. Aber was hier im Kratylos diese Beantwortung erst zu einer eigentlich wissenschaftlichen erhebt, ist dies, dass hier die eleatische οὐσία zum Urbild der Dinge und folglich auch der göttlichen Thätigkeit erhoben wird, so dass es der letztern als ihr Zweck vorschwebt, die Dinge ihrem Wesen gemäss zu bilden. Erst jetzt erkennen wir deutlich, warum der Euthyphron die naheliegende Consequenz nicht aussprach, welche der Idee des Guten diese Stelle einräumte, Platon wollte eben dort der allmählichen Entwickelung der Ideenlehre nicht vorgreifen, und hier ergiebt sich nunmehr genauer, dass, wie alle Ideen, so auch die des Guten erst hergeleitet sein will aus der οὐσία.

Wenn ferner nach dem Vorgange der Orphiker und Pythagoreer der Körper als das Grab oder als der Kerker der Seele, p. 400 B. C., bezeichnet, dagegen der Hades als der Sitz aller Weisheit gepriesen und erst der vom Körper befreiten Seele die reine Erkenntniss und Tugend zugeschrieben wird, p. 403 C. ff., so liegt darin eine bedeutende Verklärung der im Menon ausgesprochenen Wiedererinnerungslehre, nämlich der Gedanke eines reineren Schauens der Ideen im Zustande der Präexistenz, was naturgemäss damit zusammenhängt, dass erst hier die wirklichen Grundzüge der Ideenlehre gewonnen sind. Eine Andeutung der Reinheit und Erhabenheit des Göttlichen und Idealen liegt in den Ableitungen des Kronos als des Makellosen und des Uranos vom Hinaufschauen, p. 396 A. ff.

VIII. Genaueres über die Polemik.

Um nun aber die Polemik des Gespräches im Besonderen näher würdigen zu können, darf man nicht übersehen, dass Platon innerlich verwandte Anschauungen in einen logischen Zusammenhang bringt, auch wo sie äusserlich und historisch nicht zusammenfallen, und dass er daher den Vertretern einseitiger Ansichten auch Consequenzen in den Mund legt, welche sie selber gar nicht gezogen haben.

Das Erstere deutet Platon in Bezng auf den Zusammenhang der angeblichen Unmöglichkeit des Irrthums und der falschen Aussage mit der Annahme einer blos zufälligen Sprachentstehnng selber an, indem er jene ausdrücklich als sophistische, dem Protagoras nnd Enthydemos angehörige Meinung bezeichnet, dagegen den Hermogenes, welcher diese ausspricht, sich doch ausdrücklich gegen jene erklären lässt. So haben wir in der rein willkürlichen Sprachbildnng wohl nicht eine sophistische[276]), sondern eine blos vulgäre Behauptung, ‚die Ansicht des gemeinen Praktikers'[277]), welchen Standpnnkt Hermogenes vertritt.

Aber auch aus der einseitig festgehaltenen Gesetzmässigkeit der Sprache, für welche in der damaligen Zeit Kratylos der eigentliche wissenschaftliche Vertreter sein mochte, konnte die gleiche Paradoxie gefolgert werden. Ob aber Kratylos sie wirklich selber gefolgert hat oder ob ihm Platon blos diese Consequenz unterschiebt, möchte ich nicht entscheiden.

Der Wahn dagegen, als könne man aus der Sprache die Erkenntniss des Wesens der Dinge schöpfen, kann am Wenigsten dem Kratylos zugeschrieben werden, von dem uns ja die seltsame Meinung bekannt ist, dass man eigentlich die Dinge gar nicht benennen, sondern nur mit dem Finger bezeichnen dürfe[278]). D. h. das Wort, so sehr auch Ausfluss von der Natur der Dinge, fixirt nichts desto weniger das ewige Werden derselben bereits zu stark und spiegelt es daher nicht treu genug wieder.

Im Gegentheil, die Einssetzung von Wort und Begriff, welche hier zu Grunde liegt, konnte in bestimmter Form erst hervortreten, als überhaupt ein Bewusstsein um den Begriff entstanden war, d. h. auf sokratischem Boden, bei den älteren Schülern des Sokrates, besonders Antisthenes und wahrscheinlich den Megarikern[279]), und aus dieser Voraussetzung ging bei ihnen gleichfalls die Wegläugnung der Möglichkeit falscher Aussagen hervor. Dass dieselben von ganz anderen Prämissen her, als von der Speculation über die Sprachentstehung zu diesem Resultate gelangten[280]),

276) Wie noch Deuschle a. a. O. S. 57 meint.

277) Hermann a. a. O. I. S. 495.

278) Aristot. Met. Γ, 5. p. 1010a, 7 ff.

279) Nach Hermann's treffender Bemerkung a. a. O. I. S. 493. 496.

280) Was Steinhart a. a. O. II. S. 572 einwirft, welcher daher den Antisthenes nur beiläufig angegriffen glaubt.

kann der Vermuthung nicht wehren, dass die Polemik gegen dasselbe vorzugsweise auf sie zu beziehen ist. Denn so gut wie die Philosopheme des Protagoras und Enthydemos mit der θέσις, können auch die ihrigen mit der φύσις in Wahlverwandtschaft gesetzt werden. Ausdrücklich hinweisen lassen konnte Platon den Sokrates aber nur auf seine Vorgänger und nicht seine Nachfolger; selbst zu einer indirecten Hindeutung auf sie mag aber bei Platon die Pietät gegen den gemeinsamen Lehrer noch zu unmittelbar gewesen sein.

Eben so wenig kann es auffallen, wenn jene Vermischnng von Sprache und Erkenntniss hier aus herakleitischen Voranssetzungen hergeleitet wird, während jene Sokratiker vielmehr dadurch, dass sie den Begriff mit dem abstracten Sein der Eleaten gleichsetzten, ihn zu einem blosen Namen herabdrückten[281]). Es hängt dies damit zusammen, dass, wie schon bemerkt, nur gegen den Herakleitismus die Polemik offen geführt, dagegen dem Leser die Einsicht darin überlassen wird, dass sich ans der in ihrer Abstraction festgehaltenen, inhaltlosen eleatischen οὐσία die gleichen falschen Censequenzen ableiten.

Aber auch daran darf man sich endlich nicht stossen, dass dem Kratylos so eine Lehre in den Mund gelegt wird, welche scheinbar seinen eigenen Sätzen widerspricht. Denn überall, wo man irgend ein philosophisches Princip durch sprachliche Analogien und Etymologien zu beweisen sucht, da liegt immerhin, wenn auch nur stillschweigend und unbewusst, jener Irrthum der Verwechselung von Wort und Begriff zu Grunde. So auch beim Kratylos und Protagoras. So konnte der Erstere recht wohl als der Träger aller jener Irrthümer, welche sich mit der einseitigen φύσις zusammenbringen liessen, anfgeführt werden.

Durch die Aufnahme des Protagoras auch in diesen Kreis wird nun aber die Congruenz hergestellt, denn wie die Läugnung des Irrthums mit der θέσις und φύσις zugleich zusammengebracht war, so findet auf diese Weise auch die Verwechselung von Wort und Begriff anch auf der Seite des Subjectivismus ihren Anknüpfnngspnnkt.

281) Hiedurch hat sich selbst Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 13—15, der sonst schon das Richtige vermuthete, dahin beirren lassen, einen Anschluss des Antisthenes an den Herakleitos anzunehmen, von welchem die Geschichte nichts weiss, und daher auch die verspotteten Etymologien mit Unrecht S. 19 für antisthenisch anzusehen. S. dagegen Classen *De primordiis grammaticae Graecae*, Bonn 1829. 8. S. 24 f.

Hieraus ergiebt sich nun aber um so deutlicher, dass die Frage nach der Sprachentstehung blos der Ausgangspunkt ist, um zu der vom Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss hinüberzuleiten. Dies aber wird gleich von vorn herein durch die Berufung auf den Prodikos, p. 384 B., angedeutet, da sich dessen Vorträge nicht auf die richtige Entstehung, sondern vielmehr den richtigen Gebrauch der Worte, d. h. die Synonymik bezogen[282]). Nun ist aber der Gebrauchende im höchsten Sinne der Dialektiker. Mit der gewöhnlichen Mischung von Ernst und Spott behandelt also Sokrates auch hier den Prodikos als seinen Lehrer, indem er ironisch meint, wenn er nur den theureren Vortrag desselben gehört hätte und dadurch erschöpfend von ihm belehrt worden wäre, d. h. die nöthigen dialektischen Unterscheidungen zu machen gelernt hätte, so würde er auch über die vorliegende Frage genügend unterrichtet sein. In der Ironie, welche in dieser Wendung enthalten ist, liegt denn aber in Wahrheit der Angriff gegen den Prodikos, dass auch dieser selbst Wort und Begriff, Sprache und Erkenntniss nicht gehörig aus einander zu halten wusste und, anstatt die Begriffe zu erforschen, an den Worten herumklaubte. Nicht zu gedenken des Seitenhiebes, welcher auch hier wieder gegen den Unterricht um Bezahlung geführt wird.

Stellen wir uns nun in den eigentlichen Mittelpunkt des Dialogs, die Begründung der Idee im Gegensatz gegen Herakleitos auf eine Erweiterung des eleatischen Princips, und kehren wir von hier in unsern Ausgangspunkt zurück, so gestaltet sich nun die von uns wahrgenommene Polemik gegen einseitigen Objectivismus und Subjectivismus noch genauer so, dass zunächst eigentlich nur die nihilistische Ausartung jener beiden Richtungen nach diesen beiden Seiten hin angegriffen wird. Die Sokratiker und Kratylos vertreten dabei die eine, Euthydemos und Protagoras die andere Seite, denn Euthydemos' Richtung schloss sich so gut an die Eleaten (s. S. 135 ff.), wie Protagoras an den Herakleitos.

IX. Composition. Methode der Untersuchung. Charakteristik der Personen.

Hiernach erklärt sich nun erst vollständig die Gliederung des Dialogs zunächst in die beiden Hauptabschnitte, welche sich äusser-

282) Welcker Rhein. Mus. 1833. S. 560.

lich dadurch von einander sondern, dass in dem ersten (bis p. 428) Hermogenes, in dem zweiten Kratylos der Mitunterredner des Sokrates ist. Wäre blos von der Entstehungsart der Sprache die Rede, so müsste man sich billig verwundern, dass mitten in der Betrachtung der φύσις auf dem phonetischen Gebiete die Theilnahme am Gespräche auf den Kratylos übergeht. Fasst man dagegen die Sache so, dass zunächst ostensibel diese Frage als die minder dialektische mit dem Praktiker Hermogenes untersucht werden soll, so findet man es durchaus entsprechend, dass die Rolle des Gesprächstheilhabers sofort auf den Philosophen Kratylos übertragen wird, sobald die Untersuchung sich ausdrücklich der subjectiven Seite der sprachbildenden Thätigkeit, d. h. ihrem Verhältniss zur Erkenntniss und Vorstellung zuwendet. Dies geschieht aber erst bei der phonetischen Seite der Sprache; dass in logischer Beziehung die Gattungsallgemeinheiten der Sprache nur die der Vorstellung sind, dies fanden wir nur in einzelnen zerstreuten und versteckten Winken angedeutet.

So gliedert sich naturgemäss jeder der beiden Hauptabschnitte noch wieder in zwei Unterabtheilungen. Die erste derselben behandelt nach kurzer Beseitigung der θέσις die φύσις in ihren allgemeineren Consequenzen (bis p. 390 E.), der zweite in denen ihrer specielleren Anwendung auf das objective Element der Sprache, der dritte in Bezug auf ihr Verhältniss zur Erkenntniss und ihre Ergänzung durch die θέσις (bis p. 435 D.), der vierte endlich bestimmt noch allgemeiner das Verhältniss der Erkenntniss zur Sprache überhaupt, was denn endlich darauf hinausläuft, dass das innerhalb des Dialogs allmählich entwickelte richtige Princip der Erkenntniss, die Idee, nun auch ausdrücklich als solches dem herakleitischen Werden gegenüber hervortritt.

Die durch die ganze Untersuchung hindurch angewandte Methode ist keine andere, als die hypothetische Begriffserörterung, und wenn dieselbe theoretisch im Protagoras als die Prüfung durch Entwickelung der Consequenzen, p. 351 E., im Menon, p. 86 E. f., durch Zurückgehen auf die Prämissen bezeichnet wurde, so vereinigt sich hier in gewissem Sinne Beides. Praktisch zwar findet nur das Erstere Statt, aber theoretisch begegnen wir der Bemerkung, p. 436 C. ff., dass man allerdings durch falsche Schlüsse aus den einmal gefassten Voraussetzungen solche Folgerungen hervorzubringen vermag, dass Alles im schönsten Einklange zu stehen

scheint, und dass daher ein weiteres Zurückgehen auf die weiteren Prämissen desto nothwendiger ist, obgleich sich Sokrates praktisch doch wieder damit begnügt, im Folgenden dem Kratylos durch die Unrichtigkeit seiner Folgeruugen auch die seiner Prämisse nachzuweisen[283]).

Vortrefflich sind nun endlich den Zwecken des Dialogs auch die Charaktere der beiden Gesprächsgenossen angepasst. Hermogenes, lernbegierig, aber unkritisch nnd aus beiden Gründen leicht und allzu leicht fremden Ueberzeugnngen zugänglich, ist sehr dazu geeignet, das von ihm vertretene Princip der *θέσις* schnell fallen zu lassen, da die eingehende Widerlegung der mit ihr in Einklang gesetzten protagoreischen Sophistik hier nicht ausgeführt werden soll, dann aber bei der Entwickelung der *φύσις* dem Sokrates gläubig durch alle Irrgänge der Untersuchung zu folgen. Kratylos dagegen, halbgebildet und deshalb voll Weisheitsdünkels und darnach umgekehrt schwer von vorgefassten Meinungen abzubringen, eignet sich nicht minder gut dazu, dem Sokrates an Hermogenes Statt entgegenzutreten, als der Wendepunkt dieser Untersnchnng da ist, nm durch seine hartnäckige Vertheidigung der absoluten *φύσις* die wahre Absicht des Sokrates, welcher bisher scheinbar selbst als ihr Vertreter erschien, zu entschleiern, endlich aber, um durch sein Bestehen auf der herakleitischen Lehre die Schlusserklärung, dass diese allerdings noch einer gründlicheren Bekämpfung bedürfe, hervorzurufen.

X. Zusammenstellung der früheren Ansichten.

Wie bei manchen anderen Dialogen, so ist auch hier mehrfach auf die Polemik ein unverhältnissmässiger Nachdruck gelegt und so der eigentliche Zweck mit dem blosen Anknüpfungspunkte verwechselt worden.

So findet Ast[284]) die Tendenz des Werkes in einer Persiflage der sophistischen Sprachforscher, ‚die sich der Sprache selbst als eines Beleges für ihre Behauptungen bedienten, so als liesse sich aus ihr das Wahre erkennen, und doch ganz willkürlich mit ihr verfuhren‘, indem sie in derselben, je nach dem sie dem Herakleitos oder den Eleaten sich anschlossen, ihre entgegengesetzten philosophischen Weltanschauungen, den ewigen Fluss oder aber

283) Zeller Phil. d. Gr. II. S. 175. Anm. 284) a. a. O. S. 264 ff.

das unveränderliche Sein, wiederfanden, woraus denn weiter folgt, dass der Sprache gar nicht ein solches gleichmässiges und durchgreifendes Princip zu Grunde liegt, vielmehr neben dem natürlichen und wesentlichen zugleich ein conventionelles Element, so dass sich aus ihr keine sichere Erkenntniss der Dinge schöpfen lässt. Ganz unvorbereitet werde endlich am Schlusse die Ideenlehre blos als ein neues Widerlegungsmittel gegen die Herakleiteer zu den anderen Mitteln hinzugefügt.

Diese Ansicht hebt in ihrem Verlaufe eigentlich sich selber auf, denn im Grunde dient so die Persiflage ja vielmehr zur Herbeiführung einer richtigern Sprachansicht und selbst, wenn auch negativ, einer richtigern Erkenntnisslehre. Zudem hätte nicht blos von sophistischen Sprachforschern geredet werden sollen, da Kratylos gar kein eigentlicher Sophist war[285]), und da überdies neben den herakleitischen und eleatischen Etymologien auch orphisch-pythagoreische vorkommen. Auch fragt es sich, ob Platon von eleatischer Seite überhaupt dergleichen vorfand oder nicht vielmehr in eleatischer Manier frei gebildet hat, p. 437 A. ff., um dadurch die herakleitische Sprachphilosophie zu widerlegen[286]).

Beträchtlich erweitert ist diese Anschauungsweise bei Stallbaum[287]). Nach ihm wird neben der Polemik gegen die schlechten Etymologen vorzugsweise die ihnen zu Grunde liegende Ansicht, als lasse sich aus der Sprache Erkenntniss schöpfen, widerlegt, zugleich aber werden ihr auch positiv die Grundzüge der wahren Dialektik und daher auch die Ideenlehre entgegengestellt. Eine wirkliche Begründung der Ideenlehre vermisst aber auch er, und die eigene Ansicht Platons über die Sprachentstehung, welche er gleichfalls in einer Combination der φύσις und θέσις erblickt, hält er für blos gelegentlich, für die Hauptsache hierbei dagegen nur die Widerlegung der einseitigen φύσις und der einseitigen θέσις, sofern bald auf diese, bald auf jene die obige falsche Erkenntnisslehre sich stützte. — Dies Letztere ist offenbar irrig. Nur durch die einseitige φύσις konnte eine solche hervorgerufen werden, aus beiden gleichmässig ging vielmehr die Lehre von der Unmöglichkeit des Irrthums hervor, die daher jedenfalls der eigentliche Ausgangspunkt der Polemik ist.

---

285) Wie schon Zeller a. a. O. I. S. 269 bemerkt hat.

286) Steinhart a. a. O. II. S. 538.

287) Opp. V, 2. S. 3. 22—24.

Schon aus der Darlegung dieser Ansichten ergiebt sich, dass andererseits auch Diejenigen, welche den positiven Kern des Gespräches an die Spitze stellen, diesen aber recht eigentlich in der Sprachphilosophie finden, wie z. B. Schwalbe[288]), nicht minder einseitig verfahren.

Richtiger hat bereits Schleiermacher[289]) das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss, die Erhebung der Dialektik über die Grammatik als solchen bezeichnet. Scharfsinnig hat er auch bereits erkannt, dass die Erörterungen über Bild und Urbild nicht blos das Wesen der Sprache beleuchten, sondern zugleich die Ideenlehre begründen, so dass diese keineswegs unvorbereitet am Schlusse auftritt. Nur hat er dies in ein falsches Extrem getrieben, wenn er dabei die Sprache als bloses Beispiel gelten lassen will. Hinsichtlich der Sprachentstehung erklärt er sich gleichfalls für Ineinanderwirken der φύσις und θέσις, erkennt auch bereits den innern Zusammenhang der Sprache mit der Vorstellung, hält aber trotzdem den Nachweis einer Nothwendigkeit auch in der blosen Convenienz in Platons Geiste für möglich, obgleich doch Platon niemals Richtigkeit und Irrthum der Vorstellung unter feste psychologische Gesetze eingespannt hat. Ueberhaupt fehlt in der ganzen Ansicht Schleiermacher's die innere Durchbildung.

Durchschlagender ist Hermann's[290]) Resultat, ‚dass dem Worte gleich wie dem Gegenstande, zu dessen Bezeichnung es gebraucht wird, die gleiche Beziehung auf einen übersinnlichen Begriff zu Grunde liege, dem es nur als sinnlicher Ausdruck diene, keineswegs aber als Aequivalent desselben gelten könne,‘ dass vielmehr die Verwechselung von Wort und Begriff selbst gegen den Willen ihrer Urheber zuletzt eben so sehr, wie die Annahme des gemeinen Praktikers von der zufälligen Entstehung der Worte auf die sophistische Lehre von der Unmöglichkeit alles Irrthums hinauslaufe. In Bezug auf den Ursprung der Sprache geht er noch weiter, als Schleiermacher. Er will sie nicht als Erzeugniss der Vorstellung anerkennen, und will überhaupt nur das Princip der φύσις in ihr gelten lassen. Die Polemik gegen dasselbe ist blos scheinbar, sie soll nur dem obigen Missbrauch wehren, der ohne wissenschaftliche Begründung mit ihm getrieben werden

288) *Oeuvres de Platon* III. S. 125—31.

289) a. a. O. II, 2. S. 10—13. 15—18.

290) a. a. O. I. S. 494—97 und S. 655 Anm. 473.

konnte. Die Uebereinstimmung des Wortes mit der Sache ist in ganz anderen Naturgesetzen, als in den blos zufälligen (!) Lautähnlichkeiten zu suchen. Wo Irrthum in die Sprachbildung sich einschleicht, ist dies blose Ausnahme[291]). Die Sprache als Organ der Dialektik muss auch der Natur des Denkens entsprechen.

Allein wer steht uns dafür, dass nicht jene Ausnahme des Irrthums in der Sprachbildung eben so häufig ist, als die Regel! In phonetischer Beziehung sind doch die Lautähnlichkeiten das einzige Kriterium für die Richtigkeit der Sprache! Endlich ist die Sprache ja nur Organ der dialektischen Darstellung, und dies kann sie auch bei blos conventioneller Allgemeingültigkeit leisten.

Ganz auf die Spitze ist die Anschauung, welche nur das Princip der φύσις anerkennt, von Dittrich[292]) getrieben worden. Das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss ist auch nach ihm der Mittelpunkt des Ganzen. Aber während Hermann mit Recht die Ideenlehre als Resultat dieser Betrachtung ansieht, setzt er sie vielmehr umgekehrt als deren Grundlage voraus. Von da ab erklärt er nun geradezu die Sprache zum Product der Erkenntniss. Durch die Wahrnehmung der Dinge werden wir an deren Urbilder erinnert. Jedes Ding hat aber an verschiedenen Ideen Theil. Indem wir daher diese alle auf das betreffende Ding beziehen, verknüpfen wir sie selbst unter einander, d. h. wir denken. Die Rede ist hierfür nur der äussere Ausdruck, dessen die im Kerker des Leibes befindliche Seele bedarf. Mit den Worten bezeichnen wir daher unmittelbar nur die Ideen und erst in abgeleiteter Weise die ihrer theilhaftigen Dinge. Jeder Buchstabe hat überdies seine besondere Idee, hat aber auch ausserdem an verschiedenen Ideen der Dinge Theil. Auch Sprache und Rede ist mithin nur eine Verknüpfung von Ideen.

Wohin man auch blickt, überall führt diese abstracte Construction auf Schwierigkeiten und unlösliche Widersprüche. Man sollte denken, wenn die Sprache unmittelbares Erzeugniss der ἐπιστήμη ist, welche bekanntlich nicht irrt, so müsste man einmal in die von Platon bekämpfte Theorie zurückfallen, dass die Sprache nichts Irrthümliches aussagt, und zweitens wäre sodann die Verschiedenheit der Sprachen unerklärlich. Allein Dittrich

291) So auch Classen a. a. O. S. 36 ff.

292) *Prolegomena ad Cratylum Platonis*, Leipzig 1841. 8. S. 52 ff.

weiss sich zu helfen. Das menschliche Denken im gegenwärtigen körperlichen Zustande ist bei Verschiedenen ein verschiedenes; die Sprache ist blos subjectiver Gedankenausdruck. Sie ist nichts Fertiges und Abgeschlossenes, jeder Mensch trägt vielmehr die Fähigkeit zu ihr von seiner Geburt an in sich und erfindet sich so die Sprache in jedem Augenblick von Neuem. Nahes Zusammenleben aber erzeugt Aehnlichkeit des Gedankenausdruckes, daher hat jedes Volk seine eigenthümliche Sprache. Wo bleibt aber da die gerühmte Alleinherrschaft der φύσις! Das begriffliche Erkennen ist überdies dem Platon nicht ein verschiedenes für Verschiedene, sondern ein gemeinsames für Alle, die nur überhaupt dessen fähig sind. Der Grundirrthum Dittrich's ist, dass er die dialektische Erkenntniss nicht von der blos vorstellungsmässigen unterschieden hat. Er vergisst, dass die ἀνάμνησις zunächst selbst eine leise und unbewusste, dass sie überdem von sehr verschiedenem Grade ist, je nach dem verschiedenen Masse des Schauens der Ideen in der Präexistenz. Eine durchaus unglückliche Erfindung sind endlich die Ideen einzelner Buchstaben, denen ja gar keine Vielheit und Getheiltheit der Erscheinung entsprechen würde[293]).

Aehnlich widerspricht sich Brandis[294]), wenn er einmal die Thätigkeit des Denkens, welche die Ideen ergreift, für dieselbe erklärt, die sie in Worten abbildet, und wenn er trotzdem die Willkür in der Sprachbildung mitwirken lässt. Diese Willkür wird aber wieder dadurch beschränkt, dass der Dialektiker berufen ist über die richtige Fortbildung der Sprache zu wachen. (S. dagegen Anm. 253.) Auch ersetzt bereits die Ideenlehre als Grundlage der Beweisführung voraus und hält für den Zweck des Gesprächs, der Dialektik die Sprachwissenschaft unterzuordnen und zugleich die urbildliche Kraftthätigkeit der Ideen an der Sprache zu veranschaulichen.

Mit Recht ist daher Steinhart[295]) zu der Vereinigung von objectivem Gesetz und subjectiver Convenienz in der Sprache zurückgekehrt, deren genaueres Verhältniss im Einzelnen sich nur durch die Erkenntniss der Begriffe bestimmen lässt (S. 566).

293) Man vgl. überhaupt die Kritik dieser ganzen Ansicht bei Deuschle a. a. O. S. 72—78.

294) a. a. O. II a. S. 292 f.

295) a. a. O. Die Specialnachweise im Text.

Wenn er (S. 552 f.) sie aber zu diesem Zwecke psychologisch als gemeinsames Product von Vernunft und Empfindung erklärt, so vermag ich mir hierbei nichts Klares zu denken. Vielmehr hätte schon die richtige Einsicht, dass im Theätetos dieselbe Entstehung des Irrthums, wie hier, nämlich aus der Verwechselung, welche das Vorstellungsurtheil sich zu Schulden kommen lässt, ausführlicher vorgetragen wird (S. 565 f.), ihn darauf führen können, richtiger die Vorstellung als die Mutter der Sprache zu betrachten. Im Uebrigen kommt auch er nicht darüber hinaus, in dem Verhältniss der Sprache einerseits zu den Dingen und andererseits zur Erkenntniss, in der Aufstellung einer Sprachtheorie, welche den Begriff von der Herrschaft des Wortes befreite und so die Ideenlehre möglich machte (S. 572), den Gehalt des Gespräches erschöpft zu sehen. Mithin aber erblickt er hier nicht die Begründung — wie Hermann — sondern nur eine Vorbereitung der Ideenlehre. Er fällt so in die Ansicht von Ast zurück, nach welcher ihr wirkliches Auftreten am Schluss über die nächste Aufgabe des Gesprächs hinübergreift (S. 569). Andererseits aber erkennt er hierin wieder die Andeutung (S. 567), dass nur vom Standpunkte dieser Lehre aus die Widersprüche von Sprache und Sprachforschung verschwinden. Würde aber nicht schon hieraus folgen, dass, wenn überhaupt Platon schon hier jene Widersprüche löst, dies auch bereits vom Standpunkte der sich eben hieran entwickelnden Ideenlehre geschieht?[296])

XI. Verhältniss zu den früheren Gesprächen, besonders Euthyphron und Euthydemos.

Erwägen wir nun, dass Platon bereits in den früheren Gesprächen den Uebergang der Sophistik in einen blosen Nihilismus verfolgt hatte, welchem statt des Inhaltes nur noch die Form, statt des Begriffes das blose Wort übrigblieb, mochte sie sich nun dabei im Gorgias als Rhetorik, im Prodikos als Synonymik, im Euthydemos als eristisches Wortgezänk geberden; erwägt man ferner, dass auch den älteren Sokratikern die Begriffe zu blosen Namen herabgesunken waren; so findet man es natürlich, dass Platon bei seiner eignen Weiterentwicklung und daher seiner auf-

296) Ich verweise auf meine genauere Kritik Jahn's Jahrb. LXVII, S. 432 ff.

steigenden Darstellung zunächst das richtige Verhältniss von Sprache nnd Erkenntniss herstellen musste, um seine Ideenlehre zu begründen. Am Nächsten aber wird dies durch den Dialog Euthydemos vermittelt, welcher alle sonstigen hiermit zusammenhängenden, auch hier wiederkehrenden Trugsätze, namentlich die Fertigkeit alles Wissens nnd die Unmöglichkeit alles Irrthumes, in ein einziges Gemälde zusammenfasste und dadurch dringend zur Abhülfe des Grnndübels aufforderte. Dieser Aufforderung, wie sie dort gestellt ist, kommt nnn eben der Kratylos nach, indem er in der abstracten Fassung der eleatischen οὐσία eben so sehr den Grund des Uebels, als in diesem Princip selbst den Grund aller Wahrheit erkennt, es deshalb zur concreten Idee erweitert und damit ausdrücklich alle jene Abstractionen und Paradoxien auch wirklich widerlegt und ihnen den Boden entzieht.

So erkennen wir darin, dass das Hauptparadoxon des Enthydemos ausdrücklich als solches wiederholt wird, einen directen Rückweis auf den Dialog seines Namens nnd eine Hindeutung auf den unmittelbaren Anschluss an denselben. Entsprechend urtheile ich auch von der Weisheit des Enthyphron, auf welche Sokrates seine tollsten Etymologien zurückzuführen pflegt. Bald hat man gemeint, Euthyphron spiele eine Hauptrolle in dem von Platon znnächst verspotteten Buche[297]), bald hat man den Prospaltier selbst zu einem Etymologen gemacht[298]). Und doch erklärt sich die Sache viel einfacher, es ist dieselbe Berufung auf Wahrsager nnd Priester, auf weise Männer und Frauen, deren sich Sokrates immer bedient, wenn er von einem Standpnnkte aus redet, welcher ihm fremd ist, welcher nicht der wissenschaftlichen Methode der Sokratik seinen Ursprung verdankt, sondern als blose Seherbegeisterung hingestellt wird. Eine solche nun kann aber wenigstens oft das Richtige treffen; nm uns anzndeuten, dass dies im Allgemeinen hier nicht der Fall sein soll, wird hier Euthyphron vorgeschoben, den wir bereits aus dem Dialog seines Namens als einen blosen Wahnbegeisterten kennen. Erinnern wir uns nun, dass dort die Frömmigkeit als der Uebergangspunkt aus der Ethik zu der tiefern Grundlage der Dialektik betrachtet wurde, während

297) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 19. Brandis a. a. O. II a. S. 288. Anm. p., welcher die Stellen gesammelt hat, wo des Euthyphron im Dialoge gedacht wird: p. 396 D. 399 A. E. 407 E. 409 D. 428 C.

298) Steinhart a. a. O. II. S. 560. 572, auch Ast a. a. O. S. 271 f.

Enthyphron der Vertreter der falschen Frömmigkeit ist, so wird hier mit dieser Formel dentlich ansgesprochen, dass alle jene Wortableitnngen zum Zweck des Beweises für ein metaphysisches Princip nnr das Werk jener falschen dialektischen Kunst sind, welche Sprache und Sache nicht von einander unterscheidet. Diese Einkleidnng enthebt aber auch den Platon der Verpflichtung, jedesmal im Einzelnen anzugeben, woher er jede Wortableitung schöpft. Sokrates ist vielmehr durch jene vom Euthyphron abgeleitete Inspiration selbst in einen solchen Zug komödirender Begeisternng hineingerathen, dass er selbst im Geiste jener Denker neue Etymologien über nene erfindet nnd die Tollheiten von jenen zu übertollen sucht. Dabei aber verstebt es sich übrigens von selbst, dass manche sachliche Andeutungen, welche in sie hineingelegt werden, an sich ganz richtig sein können, eben weil ja der Gedanke unabhängig vom Worte ist.

Beachtenswerth ist es, wie im Kratylos die dramatische Fülle des Euthydemos wieder ganz vor dem Ernste der Forschung zurücktritt, wenn derselbe auch gleichfalls noch hier in den Wortableitungen mit dem tollsten Scherze vermischt ist. Auch hat die Persiflage selbst das Gemeinsame, dass sie dort, wie hier mit einer eigentlichen Widerlegnng nicht verbunden ist. Aber dort tragen die Sophisten selber drastisch ihre Lächerlichkeiten zur Schau, hier wiederholt sie Sokrates in scheinbarem Ernste oder gar in freier Nachbildnng; dort ist die Persiflage gleichberechtigter Bestandtheil, hier bloses Entwicklungsmoment. Die dramatische Selbstvernichtung dort macht hier im Ganzen der wissenschaftlichen Widerlegung Platz[299]). Die Sophistik tritt weit bestimmter als berechtigtes Glied in die Reihe der philosopbischen Entwicklung ein.

Uebrigens wird man endlich aber auch nicbt vernachlässigen, p. 389 mit Gorg. p. 503 E. zu vergleichen[300]), um desto deutlicher zu sehen, wie die Betrachtung des Guten als des absoluten Zweckes zn der Annabme eines Urbildlichen für jede schaffende, künstlerische Thätigkeit hintreibt, welche Urbilder sich endlich alle in der *οὐσία* vereinigen, so dass es schon hier sich als Aufgabe herausstellt, die *οὐσία* nnd das Gnte in ein näheres Verbältniss zu setzen.

299) Vgl. beziehungsweise Hermann a. a. O. I. S. 494 u. 655. Anm. 472.
300) Hermann a. a. O. I. S. 653. Anm. 463.

Theätetos.

I. Die Einrahmung.

Erst mit dem Theätetos beginnt die Einkleidungsform anfzutreten, nach welcher das betreffende Gespräch nicht, wie bisher, vom Sokrates selber, sondern von Anderen und zwar meistens erst nach seinem Tode wiedererzählt wird. Hierdurch bietet sich natürlich die Möglichkeit dar, seiner Person, so wie seinen Reden eine idealere Färbung beizulegen. Daher wird denn auch hier das Gespräch ausdrücklich nicht als ein wörtlich übereinstimmendes, sondern nur nach dem Gedächtnisse überliefertes bezeichnet, p. 142 E. Dagegen ist es dem Theätetos ganz eigenthümlich, dass dasselbe nicht von einem Zuhörer oder Theilnehmer wiederberichtet, sondern der Bericht selbst auf eine Wiedererzählung des Sokrates zurückgeführt wird. Hierin kann man einerseits einen vermittelnden Uebergang von der frühern Form der Nacherzählung zu der spätern finden, so fern sie hier doch wenigstens ursprünglich vom Sokrates herrührt. Auf der andern Seite wird sie aber gerade dadurch zu einer Ueberlieferung erst aus der zweiten Hand. Um daher diese letztere Nebenbeziehung abzuschwächen, wurde eine zweite Eigenthümlichkeit nothwendig, nämlich die Versicherung des Eukleides, dass er seinen ersten Entwurf durch wiederholtes Nachfragen beim Sokrates berichtigt und ergänzt habe (p. 143 A.). Es liegt hierin die Rechtfertigung, dass Platon trotz seines entschiedenern Hinausgehens über den Sokrates ihn dennoch als Gesprächleiter beibehält, die Hervorhebung, dass durch jenes Idealisiren keineswegs das Grundgepräge desselben verwischt wird, dass jenes Hinausgehen über die Sokratik vielmehr nur ein Hineingehen in ihre Tiefen, eine solche Entfaltung ihrer verborgenen Bildungskeime ist, dass sie dadurch befähigt wird, auch fremde Entwicklungsmomente in sich aufzunehmen und sie nach dem Regulativ der Begriffslehre in geistiges Eigenthum zu verwandeln. Man würde dagegen die Sache unhistorisch fassen, wenn man die Andeutung hierin finden wollte, dass er weniger idealisire, als später, denn so klar ist Platon sich seiner künftigen Entwicklung schwerlich im Voraus bewusst gewesen. Vielmehr bezieht er sich dergestalt auf seine früheren Werke zurück, d. h. gerade weil er weiss, dass er mit dem Theätetos einen ganz neuen Abschnitt seiner Entwicklung beginnt, findet er es um so nöthiger

den Eukleides gegen das Urtheil der Sokratiker vom alten Schlage ist, welche ihm vorwerfen mochten, dass er die Lehre des Meisters verfälsche[305]), und eine Berufung auf das ähnliche Beispiel des Eukleides. Endlich sieht auch der ostensibel für die Wahl der Vorlesung anstatt der Wiedererzählung angeführte Grund, die Vermeidung der lästigen Wiederkehr jener Formeln, durch welche Rede und Gegenrede bei der letztern von einander gesondert werden müssen, ganz darnach aus, als ob auf Vorwürfe angespielt werde, welche diese Einkleidung nach sich gezogen hatte. Platon will diesmal denselben nachgeben, nicht aus Reue, sondern weil es ihm hier gerade so passt[306]).

II. Die Einleitung. Charakteristik der Unterredner.

Die voraufgeschickte Einleitung, p. 143 D. — 151 D., dient zunächst zur Charakteristik der Unterredner und zur Herbeiführung des Gesprächthemas. Auf die Frage des Sokrates an den Mathematiker Theodoros, wer unter den Jünglingen seiner Umgebung die trefflichsten Anlagen zeige, stellt ihm derselbe den Theätetos vor. Theätetos hat mit den Jünglingen der früheren Gespräche, einem Lysis, Charmides, Kleinias, die liebenswürdige Bescheidenheit gemein, p. 145 B. C. 146 C. 148 B. 151 D., mit anderen, wie mit dem Menexenos und wieder dem Kleinias, theilt er den dialektischen Scharfsinn. Aber während am Lysis und Charmides ihre grosse Unentwickeltheit hervorgehoben wird, welche ein tieferes Eingehen in die Sache mit ihnen unmöglich machte, hat er bereits an der Mathematik eine tüchtige Vorbildung genossen (s. u.). Während am Menexenos seine spitzfindige Keckheit getadelt wurde, hält er eine schöne Mitte zwischen allzu grosser Bedächtigkeit und allzu grosser Lebhaftigkeit; ein beharrlicher Ernst vereinigt sich in ihm mit sinniger speculativer Tiefe und verständiger Schärfe. Während in allen vorher genannten immer zugleich eine Lebensrichtung versinnlicht wurde, und daher ein polemisches Moment hervortrat, ist er lediglich der Genosse und zwar ein tüchtig mitstrebender Genosse des Sokrates[307]), p. 147 C. ff. 158 C. 163 B. C. 183 D. 184 C. 185 C. D. 187 B. 191 B. 199 E. 204, auf dem Wege der kritischen Forschung.

305) **Steinhart** a. a. O. III. S. 29 f. 306) Ebenda III. S. 28.
307) **Steinhart** a. a. O. III. S. 21 und 205. Anm. 26.

Während endlich am Kleinias noch seine körperliche Schönheit hervorgehoben wurde, sind seine Gesichtszüge mehr denen des Sokrates ähnlich, lassen daher auch auf geistige Verwandtschaft schliessen und gerade durch den Contrast die Schönheit seiner Seele um so schärfer hervorleuchten. Dies Alles und namentlich auch das Letztere ist ein Zeichen für den tiefern und wissenschaftlichern Geist des Gespräches (vgl. S. 41), dem das früher oft so stark aus Licht tretende Wohlgefallen des Sokrates an sinnlicher Schönheit dergestalt ferne bleibt[308]), dass er sie hier vielmehr indirect für etwas ziemlich Gleichgültiges erklärt.

Indem nämlich Theodoros durch die aufgefundene Aehnlichkeit mit dem Sokrates offenbar auch den Theätetos für hässlich erklärt, so beseitigt dies Sokrates durch die scherzhafte Wendung, Theodoros sei kein Maler und seine Urtheile über körperliche Schönheit seien daher nicht massgebend, p. 144 D. ff. (vgl. p. 185 E.). Dagegen heisst es, Theodoros sei ein Kenner der mathematischen Wissenschaften, und sein Urtheil über die geistige Befähigung Jemandes sei daher von grossem Gewichte. Deutlich liegt schon hierin hervorgehoben, dass die Mathematik die Vorstufe zur Philosophie ist, und nicht undeutlich tritt es später zu Tage, dass sie in dem psychologischen Mittelgliede der Vorstellung ihren geistigen Ursprung findet, p. 195 D. ff. Diese ihre vorbereitende Thätigkeit in dialektischen Geistern zeigt sich aber recht schlagend gleich im Folgenden an dem Beispiele des Theätetos, wo er nicht blos seine Geschicklichkeit im Auffinden der allgemeinen mathematischen Gesetze und Formeln an dem von ihm entdeckten Unterschiede der rationalen und irrationalen Wurzelgrössen beurkundet, sondern auch sogleich die Analogie mit dem Verfahren der Begriffsbildung bemerkt, p. 147 D. — 148 B. Aber auch nur solchen streng dialektischen Naturen kann die Mathematik diese Dienste leisten, alle anderen bleiben auf der Stufe der mathematischen Vorstellung stehen.

Ein Vertreter dieser letztern Classe ist Theodoros. Ein Kenner der philosophischen Systeme, Zuhörer und Freund des Protagoras, p. 164 E. f.[309]), hat er sich vielmehr umgekehrt von den Stürmen und Zweifeln des reinen Denkens in den Ruhehafen der Mathematik zurückgezogen. Obwohl von wissenschaftlichem Interesse,

308) Steinhart a. a. O. III. S. 21. 309) Ebenda III. S. 206. Anm. 30.

Achtung gebietender Haltung, strengem und trockenem Ernste, p. 145 C.[310]), ermangelt er doch des eigentlich schöpferischen Lebenselelementes der Wissenschaft, welches nur die Philosophie gewähren kann. Obwohl er den Werth philosophischer Unterredungen nicht verkennt, so liebt er es doch mehr, als ruhiger Zuhörer, denn als thätiger Mitspieler an solchen Kämpfen Theil zu nehmen, denen er für seine Person sich freut auf die obige Weise entronnen zu sein, p. 146 B. 162 A. B. 165 A. 163 D., wogegen Sokrates nicht nachlässt ihn in die Unterredung hineinzuziehen, damit auf solche Weise die Einseitigkeit einer derartigen blosen Verstandesbildung an den Tag trete, p. 161 B. ff. 165 A. 168 C. ff.[311]).

Um nun zu prüfen, ob Theodoros in einem eminenten Sinne von den Anlagen des Theätetos wahr gesprochen hat, d. h. ob der Letztere nicht blos eine mathematische, sondern auch eine dialektische Natur ist, legt ihm Sokrates gleich die Cardinalfrage der Dialektik, nämlich die nach dem Begriffe der Erkenntniss vor. Das erste Mal lässt nun Platon auch den Theätetos in ähnlicher Weise fehlgreifen, wie den Menon im gleichnamigen Dialoge, indem er statt dessen eine Reihe ihrer vielfachen Erscheinungsformen nennt, aber nur damit Theätetos Sokrates Winken über das Wesen einer Definition durch die vorhin erwähnte mathematische Analogie auf halbem Wege entgegeneilen kann. Zunächst versichert er aber, anstatt eine Definition der Erkenntniss zu geben, hierauf, dass er gerade über diesen Punkt von den heftigsten Zweifeln schon lange umgetrieben worden sei, ohne doch zu einem sichern Ziele zu gelangen, und dass er trotzdem nicht ablassen könne zu forschen, p. 148 E. Es ist dies derselbe Zustand der Verwunderung, wie er ihn auch späterhin äussert und welchen Sokrates sodann als den Anfang aller Philosophie bezeichnet, p. 155 C. D. Theodoros ist von diesem Anfange aus sogleich wieder umgekehrt, Theätetos dagegen zeigt sich so recht als sein Gegenbild, indem er umgekehrt nicht eher ablassen kann zu forschen, bis er durch den Zweifel zum Wissen vorgedrungen ist.

Jetzt zunächst aber bezeichnet Sokrates den Zustand des Theätetos als den der geistigen Schwangerschaft und seine quälenden Zweifel als die geistigen Geburtswehen. Dies giebt Gelegen-

310) Stallbaum zu p. 143 B.

311) Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 517 f. Steinhart a. a. O. III. S. 23.

heit znr Schilderung der sokratischen Mäeutik oder der richtigen philosophischen Lehrmethode, d. h. es wird der Weg gezeigt, wie man vom Zweifel zum Wissen geführt wird, p. 148 E. — 151 D. Zunächst wird der philosophische Lehrer die Geister zu prüfen haben, und er wird nur diejenigen unter seine Zöglinge aufnehmen, denen es der Gott vergönnt, p. 150 D., d. h. in welchen sich wirklich dialektische Anlagen finden, alle Anderen aber den Lehrern derjenigen untergeordneten Wissenschaft znweisen, für welche ihr Naturell sich eignet, p. 151 B. Sodann aber wird er ihnen mit der sokratischen Unwissenheit entgegentreten, d. h. er wird ihnen nicht ein fertiges Wissen blos gedächtnissmässig, wie die Sophisten thnn, einzuflössen suchen, vielmehr nur ihren eigenen Gedanken zur allmählichen Entwicklung verhelfen. Wenn sich Sokrates unfrnchtbar an Weisheit nennt, so ist darunter natürlich eben nur jenes fertige Wissen verstanden, wie es die Sophisten zu besitzen wähnten, welches aber, wie wir früher sahen, über die menschliche Sphäre hinausgeht; eigene Ansichten aber will er sich natürlich damit nicht absprechen, wohl aber können dieselben bei ihm selber erst dnrch den von ihm ertheilten Unterricht zur vollen Klarheit nnd Festigkeit gelangen. Doch wird nicht einmal diese Seite hier hervorgehoben, weil es sich hier nicht darnm handelt zu zeigen, wie selbst der Lehrer, d. h. der entwickelte Denker, durch das Lehren lernt, mithin der Schüler durchs Lernen lehrt, sondern lediglich darum, auf welche Weise in dem letztern seine eigenen Gedankenkeime znr Reife gebracht werden. Dies geschieht, indem der Lehrer die Geburtswehen, d. h. den Zweifel an seinen bisherigen Ansichten in ihm bald erregt (ἐγείρει) und bald stillt, d. h. ihm Muth macht, sich an die Lösung des Räthsels zu wagen nnd ihm den Weg dazn zeigt, gerade wie es Sokrates so eben mit dem Theätetos angestellt hat. Dann erst erfolgt die eigentliche Entbindnng der Geburt, d. h. nachdem dem Schüler die nöthigen Fingerzeige für die leitende Methode des wissenschaftlichen Denkens gegeben sind, wird er bewogen, an der Hand derselben nun anch wirklich eine eigene Meinnng vorzugsweise über den vorliegenden Gegenstand sich von Neuem zu bilden. Sofort aber ist endlich zu prüfen, ob diese Geburt auch eine echte oder blos eine Fehlgeburt, d. h. ob diese Meinung auch haltbar oder was an ihr haltbar ist. So lernt der Schüler nach der Methode auch allmäh-

lich ihre praktische Anwendung, er wird durch den Irrthum stufenweise zur Wahrheit geführt[312].

Beachtenwerth ist dabei die Hervorhebnng, dass Sokrates mit diesem seinem Verfahren im Dienste des Gottes (Apollon) zu stehen behauptet, diese seine Thätigkeit mithin aus einem göttlichen Triebe hervorgehen lässt. Er erinnert in dieser Beziehung auch an sein Dämonion, welches ihn öfter abgerathen hat, abgefallene Frennde wiederaufzunehmen.

So wird man mit Steinhart[313]) in dem Theätetos das Bild des werdenden, im Sokrates das des entwickelten Denkers, im Theodoros das des tüchtigen, aber auf einer untergeordneten Stufe stehen gebliebenen Forschers, in dem ersten das Ringen nach höherer Erkenntniss, in dem zweiten die bewusste Vernunfterkenntniss, in dem dritten die vorstellungsmässige Verstandesreflexion verkörpert sehen, so dass alle drei nach verschiedenen Seiten hin die Erkenntniss, deren Wesen der Dialog sucht, zur Erscheinung bringen.

Die fingirte Zeit des Gespräches fällt unmittelbar nach Sokrates Anklage, p. 210 D., wohl nur, um ihn so als Greis, d. h. in seiner höchsten Reife auftreten zu lassen und somit die ihm gegebene ideale Färbung zu vermitteln.

Der eigentliche Dialog nun zerfällt in drei Haupttheile, welche die aufsteigende Stufenfolge der theoretischen Geistesthätigkeit in ihren drei Hauptmomenten, Wahrnehmung, Vorstellung und Logos behandeln, so aber, dass die Entwicklung eines jeden wiederum in eine ähnliche dreifache Abstnfnng gegliedert wird[314]). Zunächst nun handelt:

III. der erste Hauptabschnitt: von der Wahrnehmung. Erster oder vorbereitender Absatz, p. 151 E. — 166 A.

Theätetos beschreibt nämlich zunächst die Erkenntniss als die Wahrnehmung, und Sokrates bringt diese Definition mit dem Satze des Protagoras zusammen, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, und weist sodann auf die Ableitung desselben aus dem hera-

312) Ueber diesen Absatz vgl. Steinhart a. a. O. III. S. 41 — 44.

313) a. a. O. III. S. 20 f.

314) Nach Steinhart's a. a. O. III. S. 32 — 39 treffender Beobachtung. Vgl. jedoch meine Gegenbemerkungen, Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 276 ff.

kleitischen Werden hin. Protagoras hatte den herakleitischen Gegenlauf des Werdens genauer als den Gegensatz einer thätigen und einer leidenden Bewegung bestimmt, denn unter der letztern scheint er diejenige verstanden zu haben, welche durch das Eintreffen der Bewegung eines Gegenstandes auf einen andern Gegenstand in dem letztern erst veranlasst wird, indem er ihr Widerstand leistet. Wenigstens kann doch wohl nur so Platon von einer Wechselwirkung und gegenseitigen Reibung (ὁμιλία τε καὶ τρίψις πρὸς ἄλληλα p. 156 A.) sprechen. Es ist also der Gegensatz einer agirenden und reagirenden Bewegung[315]). Vom Herakleitos unterscheidet sich aber Protagoras dadurch, dass er auch das Subject in den Strudel des Werdens hineinzog, mithin auch den Gedanken des Seins aufhob, welcher als Gesetz oder εἱμαρμένη dem herakleitischen Werden immanirt. So blieb nur noch ein blos potentielles Sein zurück, welches eben nur durch jenes ununterbrochene Widerspiel seiner Bewegung, nämlich durch das Zusammentreffen von Object und Subject in der Wahrnehmung, wobei dem erstern die Action, dem letztern die Reaction zukommt (p. 159 C. D.), wenigstens auf einen Moment zur Wirklichkeit und realen Erscheinung gelangt[316]). Um aber die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, muss jenes potentielle Sein zugleich als ein potentiell bestimmtes betrachtet werden, es muss die unendliche Möglichkeit aller Qualitäten und Quantitäten in sich tragen. Es liegt hierin also schon die Unterscheidung des Dinges von seinen Eigenschaften und die Wahrheit, dass nicht das erstere, sondern nur die letzteren wahrgenommen werden. Eben so ist nun aber auch auf der Seite des Subjects das Wahrnehmungsvermögen verschiedenartig bestimmt, und jedem bestimmten Sinne sind daher nur bestimmte Eigenschaften zugänglich und entsprechend. Die bestimmte Wahrnehmung am Subjecte und das Wahrgenommene, d. h. die bestimmte wirkliche Eigenschaft am Objecte, entstehen so mit einem Schlage, und durch die Verwirklichung dieser beiderseitigen Prädicate gelangen auch ihre Träger selber erst zur Wirklichkeit. Z. B. das Auge wird so ein sehendes Auge, das Ding ein rothes Ding, nicht etwa jenes selbst eine Sehwahrnehmung, dieses die Röthe, wie ausdrücklich hinzugefügt

315) Steinhart a. a. O. III. S. 46.
316) Schildener, Jahn's Archiv 1851. S. 389 f.

wird, p. 156 E., um eben jene Unterscheidung von Ding und Eigenschaften hervorzuheben[317]), p. 156 A. — 157 D. Alle Wahrheit — der Wahrnehmung — und alle Wirklichkeit — des Wahrgenommenen — ist mithin eine blos subjective, da aber das Subject selbst im stetigen Flusse des Werdens begriffen, in jedem Momente ein anderes wird, so ist sie auch für dieses nur im Augenblicke der jedesmaligen Wahrnehmung vorhanden, p. 158 E. — 160 D.

Höchst bemerkenswerth ist nun aber die Art, wie diese ganze Darstellung eingeleitet wird. Zunächst wird gezeigt, dass die Wahrnehmung dasjenige ist, wie uns die Dinge erscheinen, p. 152 A. — C. Soll nun aber die Wahrnehmung bereits die Erkenntniss der Wahrheit sein, so muss eben diese Erscheinung (φαντασία) uns auch wirklich das Sein und Wesen der Dinge enthüllen, p. 152 C., und Protagoras selbst scheint dieser Meinung zu sein, indem er ja sagt: der Mensch ist das Mass aller Dinge, der seienden, wie sie sind und der nicht seienden, wie sie nicht sind (vgl. p. 152 A.). Es wird auch an anderen Stellen an ihm getadelt, dass er überhaupt von einem Sein redet, da es doch nach seinen Grundanschauungen nur ein Werden, ja nur ein relatives Werden geben kann (p. 183 A. 160 B. und dazu Stallbaum). Man begreift nicht, woher er das Sein nimmt, darauf bezieht sich der Spott im Folgenden, er müsse dies wohl seinen vertrauten Jüngern in einer Geheimlehre geoffenbart haben, p. 152 C. Dies giebt denn die Gelegenheit dazu, auf den Zusammenhang der protagoreischen Philosophie mit dem ewigen Werden des Herakleitos hinzuweisen, woran sich übrigens sofort (p. 152 E. auch 153 C. D., vgl. p. 179 E. 180 C. D. p. 194 C.) eine neue Satire gegen die beliebte Manier der Sophisten knüpft, durch allegorische Verdrehungen die Aussprüche der Dichter für ihre Zwecke zu missbrauchen und so schon den Homeros zu ihrem Stammvater zu machen (vgl. Protag. p. 316 D. E.). Platon überbietet sie seinerseits scherzhaft (p. 155 D.) durch die sinnvolle Deutung der Iris, Tochter des Thaumas, auf die rechte Götterbotin, die Philosophie, das Kind der Verwunderung, p. 152 D. — 153 A.

Das Zugeständniss, welches Platon im Folgenden macht, dass Leben nicht ohne Bewegung denkbar sei, ist wohl ernsthaft zu nehmen, p. 153 A. — D. Dann folgt eine kürzere Erörterung der

317) Vgl. Frei, *Quaestiones Protagoreae*, Bonn 1845. 8. S. 82 f.

protagoreischen Theorie (bis p. 154 B.), wie sie nachher p. 156 A.—157 D. und p. 158 E. — 160 D. weiter ausgeführt wird. Das Wesentliche dabei ist, dass Subject und Object hier blos im Verhältnisse der gegenseitigen Relation aufgefasst werden. Dies Verhältniss wird nun an einem Beispiel aus einer andern Sphäre dergestalt betrachtet, dass dadurch zugleich die Lehre des Protagoras bereits erschüttert wird. Wenn ich sechs Bohnen zu vieren in Beziehung stelle, so erscheinen sie als mehr, wenn aber zu zwölf, so als weweniger, dennoch ist beide Male in ihrer Masse keine Veränderung vorgegangen. D. h. wenn ich Subject und Object blos in ihrer verschiedenartigen Relation auffasse, so muss mir dadurch der Schein einer beiderseitigen Veränderung und eines Werdens vorgespiegelt werden, der in ihrem Wesen und ihrer Wahrheit gar nicht immer begründet zu sein braucht, p. 154 B. — 155 C.

Hierauf wird dem Scherze über die Geheimlehre oder die Mysterien des Protagoras eine ehrenvollere Wendung gegeben, indem er über die gewöhnlichen Materialisten, vorzugsweise wahrscheinlich die Atomiker[318]) erhoben wird, mit denen er doch durch seinen Sensualismus so verwandt zu sein scheint (p. 155 E. f.). Indem also Sokrates dem verborgenen Grunde seiner Lehre nachforscht, will er damit offenbar die tieferen Keime idealer Wahrheit, welche in ihr verhüllt liegen — wenn auch nur in indirecter Andeutung — ans Licht ziehen.

Die Darstellung erfolgt nun so, dass jeder Einwand zugleich den Anlass bietet, andere, weiter greifende Elemente der protagoreischen Lehre zu entwickeln, womit natürlich die Einwürfe selbst nur theilweise oder nur scheinbar beseitigt werden. Durch die blose Wahrnehmung unterscheidet sich weder der Gesunde vom Kranken, noch der Vernünftige vom Wahnsinnigen, noch der Wachende vom Schlafenden, p. 157 D. — 161 A., noch endlich selbst der Mensch vom Thiere, p. 161 C. D. Alle sind dann gleich weise, und Niemand kann sich dann für den Lehrer eines Andern ausgeben, wie doch Protagoras thut, p. 161 E. f. Es könnte so kein Lernen, keine Sprache, p. 163 A. — C.[319]) und kein Gedächtniss, p. 163 D. — 166 C., geben. Die Gegeneinwände selbst, dass man bei

318) Vgl. Sophist. p. 245 E. ff. bes. 247 C. Stallbaum zu p. 155 C. Hermann a. a. O. I. S. 153 u. 282. 53, zweifelnder Ast a. a. O. S. 192. Steinhart a. a. O. III. S. 49 u. S. 205. Anm. 23.

319) Genaueres bei Schleiermacher a. a. O. S. 506 f.

einer fremden Sprache das, was man hört und sieht, Laute und Schriftzeichen, auch versteht, p. 163 B. C., und dass der Gedenkende und der Wahrnehmende, d. h. nach der Voraussetzung der Erkennende, nicht mehr dieselbe Person ist, p. 166 A. — C., zeigen eben, dass der innere Sinn der Worte nicht mehr der blosen Wahrnehmung zugänglich und dass, wenn Wahrnehmung schon Erkenntniss ist, das Vorhandensein des Gedächtnisses unerklärlich bleibt.

Auf andere, minder bedeutende Einwürfe, welche mehr den sprachlichen Ausdruck, als die Sache selbst treffen, z. B. dass man wohl laut und leise hört, von Weitem und aus der Nähe sieht, nicht aber eben so erkennt, leistet Sokrates Verzicht, weil diese mehr eristisch und sophistisch, als wirklich wissenschaftlich seien, p. 165 D. E. Ja, er macht sich wiederholt den Vorwurf, ob er nicht bei seiner bisherigen Widerlegung bereits mehr sophistisch, als objectiv verfahren sei, p. 162 D. E. 164 C. — E. 166 ff., was indessen wohl nur den Sinn hat, dass die bisherige Beweisführung noch mehr einleitender Natur gewesen ist und die principielle Widerlegung erst folgen soll. Allem Anscheine nach spielt er aber dabei auf ähnliche Anklagen an, welche man gegen frühere Werke von ihm erhoben haben mag[320]).

IV. Der zweite Absatz des ersten Theiles: Nothwendigkeit einer tieferen Psychologie nach der eigenen Lehre des Protagoras, p. 166 A. — 179 B.

Sokrates entwickelt nun zunächst die weiter greifenden Bestimmungen der protagoreischen Lehre. Protagoras scheint jene obigen Einwände bereits vorhergesehen zu haben und sucht ihnen zu begegnen. Es giebt allerdings keine unrichtige Wahrnehmung; dies führt auf dem politischen Gebiete zu der Consequenz, dass jedem Staate schön und gerecht ist, was ihm jedesmal so erscheint; auch hier tritt Protagoras wie in dem gleichnamigen Dialog als Repräsentant jenes ideenlosen Conservatismus auf, welcher alles Bestehende als solches billigt. Dies schliesst aber nicht aus, dass es nicht je nach der normalen oder krankhaften Beschaffenheit des Wahrnehmenden eine bessere, d. h. nützlichere, und schlechtere Wahrnehmung, mithin auch Weise und Lehrer geben könnte, welche den Einzelnen wie den Staat von der verderblichen zur heilsamen Anschauung hinüberzuleiten verstehen, p. 166 A.—168 C.

320) Schleiermacher a. a. O. S. 507.

Merkwürdig ist nun aber die Erklärung, p. 169 D. E., dass dies nicht vom Protagoras, sondern nur in dessen Namen vom Sokrates zugestanden sei. Hatte also doch Protagoras selbst in seiner Schrift dies nicht ausdrücklich gesagt? Dies ist undenkbar, denn woher sollte Platon das Recht genommen haben, es ihm anzudichten! Vielmehr liegt in diesem Zugeständnisse bereits eine Inconsequenz. Indem daher Sokrates fortfährt, er wolle aus seinem Hauptsatze selbst die Zustimmung dazu ableiten, drückt Platon aus, dass er hier nicht eine blos zufällige Inconsequenz des Protagoras für sich benutze, dass vielmehr dieselbe nach seinem Grundprincip unvermeidlich war. Denn da ohne Zweifel alle Menschen zugeben, dass in gewissen Dingen gewisse Leute klüger sind, als Andere, so muss diese Ansicht so gut wie alle anderen richtig sein, p. 170 A. B.

Allein eben deshalb ist auch mit dem obigen Zugeständnisse des Protagoras nichts gefruchtet. Denn es werden gewiss genug Leute sein, die da behaupten, dass es auch unrichtige Wahrnehmungen und Meinungen giebt. Der Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, behauptet daher zugleich das Gegentheil von sich selber: wenn er für den Protagoras wahr ist, so ist er doch falsch für Alle, die ihn bestreiten, und es bliebe daher am Ende nichts Anderes übrig, als die Stimmen zu zählen, welche sich für oder gegen ihn erklären, p. 170 C. — 171 C.

Wie nun so, rein formal betrachtet, dieser Satz sich selber aufhebt, so erkennt Protagoras in der Reflexion auf das Nützliche, d. h. auf etwas Zukünftiges, auch ein reales Gebiet an, welches über die blose Wahrnehmung, die immer blos den gegenwärtigen Moment ergreift, hinausgeht. In Bezug auf das Zukünftige wenigstens muss auch in der That die Möglichkeit des Irrthums zugegeben und die Meinung der Kundigeren als die richtigere angesehen werden. Nicht die blose Wahrnehmung ist schon Erkenntniss, und nicht der Mensch in seiner Vereinzelung und Unmittelbarkeit, sondern der denkende und wissende Mensch ist das Mass der Dinge, p. 171 D. — 172 B. und 177 C. — 179 B.

Inzwischen kann Platon an der Consequenz der sensualistischen Ansicht, welche auch auf dem ethisch-politischen Boden den Gegensatz eines objectiv Guten und Bösen läugnet und statt dessen nur die verständige Berechnung des blos äusserlich Nützlichen oder Verderblichen, der grösseren Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit übrig lässt, wie sie auch im letzten Theile des Dialogs Pro-

tagoras als die einzige Weisheit des sophistischen Eudämonismus sich darstellte[321]) — ich sage, Platon kann an ihr nicht vorübergehen, ohne das Verderbliche derselben hervorzuheben, zumal da sie nicht blos protagoreisch, sondern die allgemein verbreitete in den Staaten ist, p. 172 A. B. Dies geschieht nun in der Episode, p. 172 C. — 177 C., indem er in begeisterter Rede dem Treiben der gewöhnlichen Staats- und Weltmänner das Ideal des ächten Philosophen gegenüberstellt. Zugleich aber hat diese Gegenüberstellung eine weit tiefer greifende Bedeutung, nämlich zu zeigen, wie sich der Gegensatz der idealen Vernunfterkenntniss und der sinnlichen Betrachtung, deren äusserste Spitze die blose Wahrnehmung ist, nach der praktischen Seite gestaltet, daher mit Recht diese Episode hier in den Abschnitt, der von der Wahrnehmung handelt, eingefügt ist, und es wird so, bevor noch die Erkenntniss gefunden ist, dem forschenden Geiste an einem lebendigen Bilde das Ideal derselben entgegengehalten, welches ihm zum Leitstern seiner Forschung dienen soll[322]).

Nur der Philosoph lebt in wissenschaftlicher Musse, er allein ist eben darum wahrhaft frei, unabhängig von der Zeit, wie von der Gunst der Menschen; er kann eben deshalb seinen Blick auf das, was allein wahrhaft Noth thut, auf das Wesenhafte und Bleibende richten; er kümmert sich nicht um die kleinlichen Erdendinge, mag er auch Gelächter erregen, wenn er einmal genöthigt wird, sich mit ihnen zu befassen; nur sein Körper lebt im Staate, sein Geist aber im Reiche des Idealen, welches seine wahre Heimath ist; die Flucht aus der Sinnlichkeit, welche auch die Quelle des Bösen ist, dünkt ihn das wahrhafte Leben der Seele; ohne die Tugend kennt er keine Glückseligkeit; aber nicht macht er das Gute von seiner Willkür abhängig, sondern Gott, dem Urguten, ähnlich zu werden ist sein Bestreben, und darum wird nach seinem Tode ein von allen Uebeln gereinigter Ort ihn aufnehmen.

V. Der dritte Absatz des ersten Theiles: Wirkliche Anknüpfung der Wahrnehmung an einen speculativeren Hintergrund, p. 179 C. — 186 E.

Nun liegt aber doch jedenfalls der Wahrnehmung ein objectiver Vorgang zu Grunde, mithin muss sie doch wenigstens in

321) Steinhart a. a. O. III. S. 58. 322) Ebenda III. S. 37. 60.

gewissem Grade Wahrheit enthalten. Es muss daher auf die metaphysische Grundlage, aus welcher Protagoras diesen Vorgang erklärt, zurückgegangen werden, d. h. auf das ewige Werden des Herakleitos, p. 179 C. D.

Allein gerade diese blose Bewegung, welche zugleich theils Ortsveränderung (περιφορά), d. h. sowohl geradlinige, als Kreisbewegung, theils qualitative Verwandlung (ἀλλοίωσις) ist, vernichtet die Möglichkeit der Wahrnehmung selbst, geschweige denn die einer gemeinsamen Verständigung und einer Sprache überhaupt. Denn auf diese Weise ist die Wahrnehmung selbst in einem blosen Werden, d. h. in demselben Augenblicke, wo sie ist, ist sie auch zugleich schon wieder nicht, und eben so ist ja der sprachliche Ausdruck aus demselben Grunde eben so gut falsch, als richtig, p. 181 B. — 183 C. Das orakelnde Wesen und Treiben der damaligen Herakleiteer in Ionien, wie es Theodoros aus eigener Erfahrung schildert, giebt hierzu den besten Beleg, p. 179 D. — 180 D.

Aber auch ihrer Gegner, der Eleaten, geschieht Erwähnnng, p. 180 D. E. 183 E. — 184 B., und schon hier wird angedeutet, dass auch deren Lehre einseitig und dass ein Mittelweg zwischen beiden einzuschlagen sei. Das Nähere hierüber lehnt aber Platon noch ab, weil ihn dies von seinem nächsten Ziele, der Betrachtung des Denkens, vielmehr auf die objectiven Principien des Seins ableiten würde, noch zumal da er sich nicht zutraut, den Tiefsinn des Parmenides bereits bewältigt zu haben. Wenn hier Sokrates von einer Zusammenkunft spricht, welche er in seiner Jugend mit demselben gehabt, so braucht dies weder ein historisches Factum zu sein[323]), noch eine directe Ankündigung des Dialogs Parmenides hierin zu liegen[324]). Vielmehr ist es, wie schon früher bemerkt wurde, eine ganz gewöhnliche Einkleidungsform, dass durch das, was der ideale Sokrates von Hörensagen weiss, ausgedrückt wird, was Platon gelesen hat. Da dies hier aber in der Gestalt eines unmittelbaren Hörens vom Parmenides selbst dargestellt wird, so musste es freilich aus chronologischen Gründen in die Jugendzeit des Sokrates verlegt werden.

Sokrates geht daher nunmehr sofort wieder auf die Betrach-

323) Wie Brandis a. a. O. I. S. 375. Karsten *Parmen. reliq.* S. 4 ff. u. A. annehmen.

324) Dies gegen Stallbaum *De argumento et artificio Theaeteti Platonici etc.* Leipzig 1838. 4. S. 19.

tung der Subjectivität über und zeigt, dass, wie objectiv hinter dem Werden ein höheres Sein, so auch in der Wahrnehmung eine höhere Geistesthätigkeit als das eigentlich Wirkende gedacht werden muss, p. 184 B. — 186 E. Die Wahrnehmung als solche ist rein körperlich, aber das Bewusstwerden derselben gehört der Seele an. Insofern muss es also vielmehr eine Geistesthätigkeit sein, welche sich der Sinnesvermögen blos als ihrer Werkzeuge bedient. Die Sinne sind nicht das, womit (ᾧ), sondern nur das, vermittelst dessen (δι' οὗ) wir wahrnehmen, p. 184 C. D.

Jede Wahrnehmung hat nämlich ihre bestimmte und beschränkte Sphäre, das Auge sieht nur das Sichtbare, das Ohr hört nur das Hörbare u. s. w. Weder die Verschiedenheit der Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, noch die wesentliche Einheit der desselben Sinnes, noch endlich der Unterschied zwischen den letzteren selbst ist der blosen Wahrnehmung zugänglich, weil der einzelne Sinn weder die Wahrnehmungen des andern Sinnes mit empfinden, noch über seine eigenen ein Urtheil haben kann. Mit einem Worte, legt der Mensch den Wahrnehmungen selbst Bestimmungen bei, so ist dies eben nicht mehr vermöge der Wahrnehmung möglich[325]).

Vielmehr haben wir in der Reflexion oder dem Nachdenken (διάνοια) diejenige höhere Geistesthätigkeit zu betrachten, welche die einzelnen Wahrnehmungen zu einander in Vergleichung und Beziehung setzt (p. 186 B. συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα) und sie so mittelst Urtheil und Schluss (p. 185 C. ἀναλογίσματα, p. 185 D. συλλογισμός) unter die allgemeinen Denkformen, sowohl die abstracten, als die concreteren unterordnet. Die Grundbestimmung ist dabei natürlich das Sein (οὐσία) und das Wesen (ὅ τι ἐστόν p. 185 B.), welche beide auch hier, wie schon im Kratylos, in engen Zusammenhang gebracht werden; doch wird sich erst später genauer zeigen, dass das letztere bereits dem ersteren inhärirt. Dann werden die genaueren, auf Qualität und auch auf Quantität beruhenden Bestimmungen herbeigeholt: Identität (ταὐτόν p. 185 C. 186 A.) und Differenz (τὸ ἕτερον obend.), Aehnlichkeit (ὁμοιότης p. 185 C. τὸ ὅμοιον 186 A.) und Unähnlichkeit (ἀνομοιότης p. 185 C., τὸ ἀνόμοιον 186 A.), Einheit und Vielheit und Zahl überhaupt,

325) Steinhart a. a. O. III. S. 64 ff. S. jedoch Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 280.

p. 185 C., Geradheit und Ungeradheit (ἄρτιόν τε καὶ περιττόν p. 185 D.), Gegensatz (ἐναντιότης p. 186 B.), endlich aber auch die concreteren Grundbegriffe Schön und Hässlich, Gut und Böse, p. 186 A. ff., Nützlich und Schädlich, p. 186 C. Mit einer geschlossenen Zahl von Kategorien hat man es hier keineswegs zu thun, vielmehr legt die Reflexion den Wahrnehmungen und dem Wahrgenommenen in der That sogleich auch allerlei concrete Bestimmungen bei. Auch die Reihefolge derselben ist keine fest begrenzte, doch werden Sein und Nichtsein, Identität und Differenz, Einheit und Vielheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, p. 185 A. B., als die ursprünglichsten, mithin ein Aufsteigen vom Abstracteren zum Concreteren in Anspruch genommen. Bei Gelegenheit des Guten und Schlechten, Nützlichen und Verderblichen wird daran erinnert, dass hier ein Schluss von dem Vergangenen und Gegenwärtigen auf das Zukünftige vorliegt, wie dies schon im zweiten Absatze hervortrat; eben so steht aber hinsichtlich der Vergangenheit als Prämisse dieses Schlusses jene Kraft des Gedächtnisses, von welchem der erste Absatz sprach, hiermit in Zusammenhang. Alle jene anderen Bestimmungen gehen dagegen offenbar zunächst auf die Gegenwart. So verknüpft die Reflexion alle drei Zeiten mit einander, und sie hat daher jedenfalls den grössern Anspruch darauf, nicht blos das nackte, sondern auch das entwickelte Sein, das Wesen (ἀλήθεια) der Gegenstände zu ergreifen, mithin Erkenntniss zu sein, als die blose Wahrnehmung, die nicht einmal zu dem ersteren (οὐσία) vordringt.

Man beachte aber schon hier, dass sie doch immer nur das Sein u. s. w. des bestimmten, wahrgenommenen Gegenstandes und der Wahrnehmung selbst ergreift, nicht das Sein u. s. w. *an und für sich*. Jedenfalls muss also in ihr wieder eine höhere Geisteskraft thätig sein, welche ihr diese Formen als solche darleiht.

Platon findet in dem Satz des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, die doppelte Wahrheit, dass dies objectiv wirklich vom *denkenden*, nur nicht vom *empirischen* Subjecte gilt, und dass demnach in subjectiver Hinsicht Protagoras zwar das höhere Geistesleben verkennt, denn so viel er auch von Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. spricht, so passt doch die von ihm angegebene Entstehungsweise nur auf die Wahrnehmung; aber auf diese passt sie auch wirklich. Es ist richtig, dass die Wahrnehmung die Erscheinung der Dinge umfasst, und diese ist *als*

solche allerdings wirklich und wahr, allein auch nur relativ, für den Wahrnehmenden, und, wie schon das Beispiel von den Bohnen im Anfange der ganzen Darstellung, p. 154 B. — 155 C., zeigte, entschleiert sie uns eben dieser Relation wegen keineswegs das volle Sein und Wesen der Dinge, vielmehr zeigt sich namentlich im dritten Absatz, dass sie nur die Seite des Werdens an denselben kund giebt, während sie doch selber ohne ein tieferes, hinter demselben liegendes Sein, mithin auch subjectiv ohne eine höhere in ihr und durch sie wirkende Geisteskraft, welche jenes Sein ergreift, unmöglich ist. Uebrigens kann diese ganze Polemik neben dem Protagoras auch recht wohl die Kyrenaiker betreffen[326]).

IV. Der zweite Hauptabschnitt: von der Vorstellung. Erster Absatz: die Möglichkeit der falschen Vorstellung.

Man wundert sich auf den ersten Anblick, dass nunmehr doch nicht zunächst in der *διάνοια*, sondern in der richtigen Vorstellung (*δόξα*) die Erkentniss gesucht wird, p. 187 A. — C. Dies erklärt sich aber aus p. 189 E. f., ‚wo Platon das Nachdenken ein stilles Selbstgespräch der Seele, einen Wechsel von Frage und Antwort, ein Schwanken zwischen Bejahung und Verneinung nennt, bis endlich in der Vorstellung die Seele sich beruhigt und mit dem Gefühl der Gewissheit ein entschiedenes Ja oder Nein ausspricht. Sonach ist die Vorstellung das erste Resultat der Reflexion'[327]).

Nun entsteht aber die Frage, ob es überhaupt eine falsche Vorstellung giebt. Es ist dies dieselbe Frage, wie sie schon durch die beiden vorhergehenden Gespräche Euthydemos und Kratylos sich hindurchzog, wenn auch dort mehr äusserlich vornämlich nach der Möglichkeit der falschen Aussage geforscht wurde, denn nach der eben angeführten Stelle ist ja nunmehr auch die Vorstellung auf eine innere Aussage zurückgeführt. Wie nun schon dort entweder ausschliesslich oder doch neben Protagoras an die eleatisirenden Sokratiker, d. h. den Antisthenes und wahrscheinlich auch die Megariker zu denken war, so werden auch hier vornämlich diese als das Stichblatt der Polemik zu betrachten sein[328]).

326) Schleiermacher a. a. O. S. 183 f. Stallbaum *De argum. et artif. Theaet.* S. 9—11. Hermann a. a. O. I. S. 336. Anm. 354 u. A. S. u. S. 367.
327) Steinhart a. a. O. III. S. 67.
328) Schleiermacher a.a.O. II, 1. S. 184 f. Steinh. a.a.O. III. S. 68 ff.

So wird denn anch zunächst der Beweis gegen die Möglichkeit der nnrichtigen Vorstellung ganz in ihrem Sinne nnd Geiste geführt, p. 187 D. — 189 B. Dieselbe ergiebt sich snbjectiv ans der Natur des Wissens, objectiv aus der des Seius. Man kann nnmöglicb von Etwas zugleich wissen und auch nicht wissen, dies müsste aber in jedem der vier denkbaren Fälle angenommen werden, dass nämlich der Irrende Etwas, wovon er weiss oder aber nicht weiss, für etwas Anderes hält, wovon er anch weiss oder wovon er nicbt weiss. Eben so wer Falscbes sicb vorstellt, stellt sich damit vor, was nicbt ist, während jeder Vorstellende doch notbwendig Etwas, d. b. eben ein Seiendes sicb vorstellt. Es ist dies eben derselbe Trugschluss, anf dem im Wesentlichen die Antinomien und Paradoxien der beideu voraufgehenden Dialoge beruhen nnd welchen bereits Menon gegen die Möglichkeit aller wissenscbaftlichen Forschnng kebrt (Men. p. 80 D.)[329]). Er gründet sich nämlich anf die unrichtige Voraussetzung, als ob es nnr ein absolntes Sein nnd Nichtsein, Wissen nnd Nicbtwissen giebt; das empirische nnd das philosophische Wissen sind nicht von cinander nnterschieden.

Die snbjective Seite desselben ist aber in dem Zusammenbange, in welchen Platon ihn bringt, nach der Voraussetzung nämlich, dass Vorstellen bereits Wissen ist, ganz ricbtig. Gerade dnrcb die schroffe Kluft, welche jene Männer zwischen Wissen nnd Nichtwissen annehmen, drücken sie das Wissen selbst znm Range der blosen Vorstellung herab. Ja, dasselbe objective Argument kann man anch für die Wahrnehmnng gebranchen, es ist aucb (nach p. 188 E. f.) keine Wahrnehmung möglich, die Nichts wahrnimmt. Mithin giebt es aucb keine nnricbtige Wahrnehmung, nnd wie wäre dies anch denkbar, da ja die Vorstellung selbst ans der Wabrnehmnng hervorgebt! So sinkt diese ganz vom entgegenstehenden Standpunkte ausgehende Ansicbt im Grnnde wieder sogar auf den des Protagoras herab.

Eben so wie Platon hinter dem Satze des Protagoras ‚der Menscb ist das Mass aller Diege' den seinem Urheber selbst verborgenen Sinn fand, dass die Erkenntniss einerlei mit der Wahrnebmnng sei, so findet er hier hinter der antisthenischen Läugnung des Irrtbnms eben so den, dass die Erkenntniss nichts Anderes als die Vorstellnng ist. Beides verdanken wir lediglich dem originel-

329) Hermann a. a. O. I. S. 658. Anm. 489.

len historisch - kritischen Scharfsinne Platons, und es ist ganz verfehlt, anch nnr anzunehmen, dass irgend Jemand einen der beiden Sätze ausdrücklich aufgestellt habe[330]).

Nur so viel liegt in dieser Beweisführung Positives, dass das Wissen im höchsten Sinne eben so sehr, als die absolnte Unwissenheit den Irrthum ansschliesst, nnd dass die falsche Vorstellung allerdings etwas Anderes sein muss, als eine Vorstellnng, der kein Gegenstand entspricht.

Es bleibt daher nnr übrig, dass sie eine verwechselte Vorstellung (ἀλλοδοξία oder ἑτεροδοξία) ist, d. h. eine Vorstellung, welche zwei Objecte mit einander verwechselt, also wohl etwas Wirkliches, aber in einer unrichtigen Beziehung vorstellt. Im Grunde ist es freilich gerade diese Möglichkeit, welche durch die subjective Seite der vorhergehenden Beweisführung bereits ansgeschlossen ist. Allein gerade dadurch wird es möglich, dieselbe hier dergestalt zu wiederholen, dass sie eine positivere Wendnng nimmt. Selbst der Träumende und Wahnwitzige, heisst es, denkt nicht, dass das Schöne hässlich, dass Eins zwei, dass das Pferd der Ochse ist, p. 189 B. — 190 E.

Es ist hier gleich Zweierlei bemerkenswerth, nämlich einmal, dass die Entstehung des Irrthums, wenn es überhaupt einen solchen giebt, in die Reflexion hinein verlegt wird, p. 189 E. f.[331]), sodann aber, dass wir uns mit den gewählten Beispielen ganz auf dem Boden des Begrifflichen nnd Allgemeinen befinden. Höchstens wird daher auf diese Weise die Verwechselung des Allgemeinen nntér einander ausgeschlossen; allein in Wahrheit sind es doch nur solche Allgemeinheiten, , die einander entgegengesetzt oder doch in gleicher Sphäre beigeordnet sind[332]) — ein tiefer psychologischer Blick! So wird also schon hier das Gebiet verengt, innerhalb dessen der Irrthum möglich ist.

Allein woher kommen mit einem Male diese Allgemeinheiten, da sich doch die bisherige Betrachtung dnrchaus im Kreise des Individnellen und Einzelnen bewegte? Die διάνοια reflectirte allerdings über die einzelnen Wahrnehmungen und brachte sie unter allgemeine Kategorien, wodurch sie zu Vorstellungen wurden, aber

330) Dies gegen Stallbaum *De argum. et artif. Theaet.* S. 6. — Ueber Antisthenes s. bes. Aristot. Met. V, 29. 1024 b. 33.

331) Steinhart a. a. O. III. S. 71.

332) Steinhart a. a. O. III. S. 72.

damit bleiben sie doch jedenfalls immer nur Vorstellungen des Einzelnen! Es ist die Sache nur so denkbar, dass sich die Reflexion auf diese Vorstellungen selbst wieder erstreckt und so aus ihnen selbst wieder höhere und allgemeinere Vorstellungen bildet. Darauf geht auch wohl der Ausdruck ἀλλοδοξία oder ἑτεροδοξία, welcher eigentlich die Verwechselung zweier Vorstellungen mit einander oder die falsche Beziehung derselben auf einander bezeichnet. Genaueres ergiebt sich im:

VII. zweiten Theile des zweiten Abschnitts. — Die falsche Vorstellung als unrichtige Beziehung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung, p. 191 A. — 195 B.

Während die Betrachtung so eben allzu schnell ins Allgemeine vorauszueilen drohte, wird sie dem streng epagogischen Gange gemäss durch die obige Beweisführung in das Einzelne und mehr Sinnliche zurückgedrängt. In den Seelen befindet sich eine Wachstafel, ein Geschenk der Mnemosyne, mithin offenbar das Gedächtniss. Diese Tafel ist bei verschiedenen Menschen entweder grösser oder kleiner, von reinerm oder unreinerm Wachs, härter oder geschmeidiger, p. 191 C. D., endlich dicker oder dünner, so dass es mehr oder minder tiefe Ab- und Eindrücke aufnimmt, p. 194 C. f., d. h. das Gedächtniss ist mehr oder weniger umfassend, es nimmt deutlicher oder unklarer die empfangenen Eindrücke auf, es ist mehr oder weniger gelehrig, es ist endlich stärker und dauerhafter oder schwächer und vergesslicher.

In diese Wachstafel nun drücken wir Bilder (εἴδωλα) des Wahrgenommenen ab. Wohl verstanden, des Wahrgenommenen, nicht der Wahrnehmung! Die letztere ist allerdings der Siegelring, aber der wahrgenommene Gegenstand ist das Gepräge dieses Siegels! Halten wir dies nun mit dem zusammen, was am Schlusse des ersten Haupttheils über die Thätigkeit der Reflexion gesagt wurde, so vermittelt dieselbe offenbar vermöge der allgemeinen Anschauungsformen, wenn auch noch unbewusst, die Einzelwahrnehmungen zu einem idealen Gesammtbilde des wahrgenommenen Gegenstandes und prägt dasselbe dem Gedächtnisse ein, sie ist, um im Gleichnisse zu bleiben, die Hand, die das Siegel führt. Dieses Gedächtnissbild ist offenbar die niedrigste Art der δόξα, was wir die sinnliche Vorstellung nennen würden.

Anf diesem Gebiet nnn ist die falsche Vorstellnng die Verwechselnng von zwei Einzelgegenständen dnrch die unrichtige Beziehung einer Wahrnehmung auf eine Vorstellnng. Zu diesem Zwecke ist es nun natürlich nothwendig, dass die betreffende Vorstellnng wirklich im Gedächtnisse vorhanden ist, nnd zweitens eine Wahrnehmnng entweder eben desselben oder eines andern Gegenstandes eintritt, und zwar entweder eines solchen, von dem die Seele gleichfalls ein Vorstellungsbild besitzt oder nicht. Alle drei Fälle sind nnr durch die Ungenauigkeit der Bilder oder aber der Wahrnehmnngen oder endlich beider möglich. Wenn die Vorstellnng gerade gegenübergeht nnd znsammengehörige Urbilder und Abbilder verbindet, wird sie richtig, wenn sie aber verdreht nnd kreuzweise verbindet, wird sie falsch, p. 194 B.

Auffallend ist es dabei nnr, dass bei eben jenen Gedächtnissbildern ihre mehr oder weniger richtige nnd entsprechende Gestalt nnr von der Beschaffenheit des aufnehmenden Gedächtnisses nnd nicht auch von der der anfgenommenen Wahrnehmnngen hergeleitet wird, dass also nicht auch die ungenanen Bilder theilweise als Resultat eines Irrthnms erscheinen, p. 195 C. D. Hier ist offenbar eine Lücke. Man müsste denn in p. 195 C. D. die Andentnng finden, dass anch in der Combination der Wahrnehmnngen nnter einander bereits ein Irrthum Statt finden könne, und müsste sich anf die Bestimmungen des ersten Abschnitts berufen, dass nur in der normal vor sich gegangenen Wahrnehmung das wirkliche Wesen des Dinges irgendwie zur Erscheinnng kommt, und die eben beschriebene Art, wie die Wahrnehmnng sowohl dnrch andere Mängel, als durch die allzu grosse Entfernung n. s. w. des Gegenstandes ungenan sein kann, p. 191 B. 193 C., für genügend halten, diese Frage bejahend und anch das Wie derselben zu beantworten. Allein ein solches Verfahren lässt immer befürchten, dass man gewaltsam Etwas in den Schriftsteller hineinträgt.

Die erste Thätigkeit der Reflexion war also die Ausbildung der Wahrnehmnngen zn Vorstellnngen einzelner Gegenstände, ihre zweite, bewusstere, das Urtheil über die Identität eines wahrgenommenen Gegenstandes mit einem vorgestellten, nnd wenn das Urtheil vollendet ist, so heisst es wiederum δόξα. Eben weil dieser letztere Vorgang aber schon ein bewusster ist, so bewahrt das Gedächtniss gewissermassen im Bilde wiederum die letztere auf.

Dies dürfte zunächst p. 191 D. gemeint sein, wo es heisst, dass die Wachstafel auch Abdrücke unserer ἔννοιαι enthält.

Auf diese Weise wird es der Reflexion möglich, über ihre eigene Thätigkeit und über die Vorstellungen selbst zu reflectiren und so ähnlich, wie bei den Wahrnehmungen, das Gemeinsame an ihnen herauszuheben, mithin aus den Einzelvorstellungen auch die von Gattungen und Arten zu bilden, immer höher hinauf ihre verallgemeinernde Thätigkeit auszuüben.

VIII. Der dritte Theil des zweiten Abschnittes. Der Irrthum als Verwechselung verschiedener Vorstellungen, p. 195 C. — 201 E.

So wird es möglich, dass man ferner auch verschiedene Vorstellungen selbst mit einander verwechseln oder unrichtig auf einander beziehen und somit ein unrichtiges Urtheil über sie fällen kann, wie man sich z. B. auch bei unbenannten Zahlen verrechnet, p. 196 A. B. Das empirische Wissen ist nämlich ein bloser Besitz, nicht aber jedesmal ein wirkliches Innehaben der Erkenntniss, p. 197 B., es ist ein blos mögliches oder latentes, nicht aber ein stets wirkliches oder präsentes[333]). Daher wird jetzt ein Taubenschlag in der Seele angenommen. Dies Bild erinnert an die Flüchtigkeit der Vorstellungen im Menon, p. 97 f., und die allerlei Tauben, welche in diesem Schlage theils heerdenweise, theils in kleineren Gruppen, theils einzeln herumflattern, sind in der That die Vorstellungen von Gattungen, Arten, Individuen[334]), und der Taubenschlag, welcher sie aufbewahrt, ist offenbar wieder das Gedächtniss. Der Besitzer desselben hat nicht in jedem Augenblicke eine jede zur Hand, sondern muss zu diesem Zwecke erst eine neue Jagd anstellen, d. h. nicht in jedem Augenblicke sind alle unsere Vorstellungen uns mit gleicher Klarheit gegenwärtig, wir müssen sie vielmehr durch die selbstthätige Kraft der willkürlichen Erinnerung uns reproduciren, wenn wir über sie reflectiren wollen[335]). Eben weil uns aber nicht mehr jede klar vorliegt, können wir die, welche wir suchen, leicht mit einer verwandten verwechseln, die Kropftaube statt der Ringeltaube ergreifen, die Eilf anstatt der Zwölf aus Fünf und Sieben zusammengesetzt betrachten, p. 197 C. — 199 C.

333) Steinhart a. a. O. III. S. 80. 334 u. 335) Ebenda III. S. 79 f.

Schliessen nun die Beispiele des ersten Absatzes bereits die Vertauschung von nebengeordneten Begriffen aus, so wird dieselbe nur bei der Herausbildung höherer Begriffe aus den niederen und wieder der genaueren Bestimmung der letzteren von den ersteren aus, also bei der Unter- unh Ueberordnung von Gattungen, Arten und Individuen, also eben bei jener verallgemeinernden Thätigkeit der höhern Reflexion möglich sein.

Allein, vorausgesetzt, dass richtige Vorstellung bereits Erkenntniss ist, kommt so der Widersinn heraus, dass die Seele vermöge des Wissens verkennt, p. 199 D. Zweitens kann man dem ganzen Bilde auch die Wendung geben, dass die Tauben vielmehr ‚Erkenntnisse und Unkenntnisse‘, d. h. falsche und richtige Vorstellungen sind und der Irrthum eine Verwechselung von beiden in der obigen Weise — denn wenn die Seele überhaupt falsche Vorstellungen erzeugt, so müssen ja auch diese im Gedächtnisse aufbewahrt liegen, und es muss neuer Irrthum entstehen, wenn man eine solche falsche Vorstellung mit einer anderen, sei es richtigen oder gar gleichfalls falschen in Beziehung bringt. — Dann aber macht sich wieder dieselbe Beweisführung, wie oben im ersten Absatze geltend, p. 199 E. — 200 B. Endlich drittens liegt in der Vorstellung ein absoluter Progress und Regress: man müsste immer noch einen Taubenschlag über dem andern annehmen. D. h. es müssen immer bereits Vorstellungen vorhanden sein, damit Vorstellungen sich bilden können und über die Vorstellungen kann man wieder reflectiren und sich so wieder von ihnen eine Vorstellung bilden bis ins Unendliche hin. So ist die blose Vorstellung demselben Strudel des unendlichen Werdens wie die Wahrnehmung ausgesetzt, und wie oben die Wahrnehmung zum blosen Organe der Reflexion und Vorstellung herabgesetzt wird, so wird auch hier gesagt, dass erst, wenn man das Wesen der Erkenntniss aufgefunden habe, sich das der falschen Vorstellung — und mithin doch auch der Vorstellung überhaupt — näher bestimmen lasse, p. 200 B. C.

Die ganze Beweisführung des zweiten Hauptabschnittes nimmt also folgenden Gang. Im ersten Absatz wird die Möglichkeit der falschen Vorstellung überhaupt bestritten, im zweiten als Verwechselung von Vorstellung und Wahrnehmung, im dritten als die von Vorstellungen unter einander zugegeben. D. h. die richtige Vorstellung kann nicht mit der Erkenntniss identisch sein, weil damit

die Möglichket des Irrthums, die sich doch erweisen lässt, ausgeschlossen wäre[336]). Dann liefert nun aber der eben besprochene Schlnss auch die Unterscheidnngsmomente. Das Wissen schliesst den Irrthum, die richtige Vorstellung dagegen nicht die falsche aus, beim Wissen giebt es keinen Unterschied des Besitzens und Gebrauchens, sondern nur ein Haben oder Nichthaben, die Vorstellung ist endlich eben deshalb im steten Werden, das Wissen beharrt im festen Sein.

Eben deshalb ist das Wesen der falschen Vorstellung nur andeutend und gleichnissweise bezeichnet, und Platon selbst verspottet die Unzulänglichkeit solcher materiellen Gleichnisse als eines blosen Nothbehelfs, p. 200 B.[337]). Indem sich nun aber die Beweisführung den Anschein giebt, als seien nicht einmal solche Andeutungen gefnnden, so wird scheinbar noch einmal bewiesen, dass die richtige Vorstellung noch nicht Erkenntniss sein könne, weil die öffentlichen Redner wohl die erstere, aber unmöglich die letztere einzuflössen vermögen. In Wahrheit ist dies nnr wieder eine Anwendung aufs praktische Leben, ein ergänzendes Seitenstück zu jener Entgegenstellnng des Philosophen und des Staatsmannes im ersten Abschnitt. Dort, wo der Abstand von der Wahrheit noch grösser war, trat nur der Tadel gegen den letztern hervor, hier, wo die Betrachtung sich bereits weit höher emporgeschwungen hat, wird derselbe durch die bedingte Anerkennung gemildert.

IX. Der dritte Hauptabschnitt. Die richtige Vorstellung verbunden mit der Erklärung (λόγος).

Die dritte Definition, Erkenntniss sei eine mit ihrer Erklärnng verbnndene richtige Vorstellung, wird ausdrücklich als fremdes Eigenthnm bezeichnet, p. 201 C. D. Theätetos weiss sich aber auf das nähere Detail dieser Erklärung nicht mehr zu besinnen, sie schwebt ihm also gleichsam nur noch im Traume vor. Sokrates dagegen hat gleichfalls aus fremder Quelle etwas Aehnliches

336) Schleiermacher a. a. O. S. 176. Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 153.

337) Steinhart a. a. O. III. S. 74. Oh Platon die Gleichnisse von der Wachstafel und dem Tauhenschlage selhst erfunden oder von irgend einem materialistischen Denker entnommen hat, wie Brandis a. a. O. IIa. S. 203 f. nnd Stallbanm zu p. 191 C. meinen, muss wohl zweifelhaft bleiben; doch scheint namentlich das letztere der eigenthümlich platonischen Theorie zu entsprechen.

gehört, meint aber, dass der Urheber auch nur gleichsam im Traume etwas Richtiges gesehen habe, er kann dem Theätetos daher auch nur in dieser nähern Ausführung einen Traum statt eines andern geben, p. 201 D. Theätetos bestätigt aber hernach, dass dieselbe ganz mit der von ihm gehörten übereinstimme, p. 202 C., d. h. sie stammt von demselben Urheber. Man hat nun gemeint, dass dies nicht Antisthenes sein könne, welcher ja ausdrücklich jede Definition verwarf, mithin doch nicht selbst eine Definition der Erkenntniss hätte geben können[338]). Der Consequenz nach allerdings nicht, aber war ihm eine solche Consequenz auch nur möglich? Es giebt Widersprüche, welche sich aus dem Princip eines Systems mit Nothwendigkeit ergeben, eben deshalb aber dem Urheber selbst verborgen bleiben. Und wäre nicht für den Antisthenes, wenn man ihm diesen Widerspruch vorgerückt hätte, noch immer der Ausweg offen gewesen, dass dies auch gar keine Definition, sondern nur eine Angabe der Beschaffenheit sein solle, welche er bekanntlich keineswegs verwarf (s. u.)! Er schrieb *περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης*[339]); was sollte wohl der Inhalt dieses Buches gewesen sein, wenn nicht eine Abgrenzung, mithin Bestimmung der Erkenntniss und Vorstellung gegen einander? Ja, wer weiss, ob nicht die hier gegebene Ausführung eben dieser Schrift entnommen ist! Selbst die ironische Bemerkung des Sokrates, so wäre also nun das glücklich gefunden, worüber so viele weise Männer grau wurden, bevor sie es entdeckten, p. 202 D., scheint nach dem ganz ähnlichen Zusammenhange im Sophisten, p. 251 B. C., darauf hinzudeuten, dass Antisthenes erst im vorgerückten Alter zu dieser seiner Weisheit gelangte. Vielleicht darf sogar die Vermuthung gewagt werden, dass der *Σάθων* des Kynikers[340]) gegen diese Stelle geschrieben ist nnd dann wiederum seinerseits die sonst vielleicht unverhältnissmässige, gegen einen so nnanständigen Angriff aber wohlbegründete Zurechtweisung im Sophisten von Platons Seite veranlasste[341]).

338) Steinhart a. a. O. III. S. 204. Anm. 20 nach Aristot. Met. VIII, 3. 1043 b. 23. Er hält vielmehr einen grammatischen Sophisten (a. a. O. S. 81), Hermann a. a. O. I. S. 499 u. 659. Anm. 494 einen Redenschreiber für den Urheber.

339) Diag. Laërt. VI. 17.

340) Diag. Laërt. III. 25. Athen. V, 20 p. 220. XI, 15 p. 705.

341) Auf den Antisthenes deuten die vorliegende Stelle Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 520, der nur mit Unrecht auch an die Megariker

Die ersten Urbestandtheile aller Dinge sind nach dieser Auffassung unerkennbar. Aber was sollen wir uns unter ihnen denken? Etwa Atome? Schwerlich, denn es wird hinzugesetzt, dass sie der Wahrnehmung zugänglich sind, wovon die Atomistik bekanntlich das gerade Gegentheil behauptete. Vielleicht ist die Sache daher mehr subjectiv zu wenden — und hierin würde sich der Einfluss der Sokratik nicht verkennen lassen — und vielmehr der jedesmalige Wahrnehmungsinhalt zu verstehen. Hiervon aber giebt es ferner keinen λόγος, d. h. keinen Ausdruck in zusammenhängender Rede oder Erklärung, sondern nur ein ὄνομα, d. h. blos eine Bezeichnung durch ein einzelnes Wort, denn jeder λόγος ist schon eine Verknüpfung von Worten, welcher daher auch nicht mehr den Urbestandtheil für sich, sondern nur in seiner Verbindung mit anderen bezeichnet.

Von dieser Darstellung weicht nun allerdings der Bericht des Aristoteles (Met. V, 29. 1024 b. 33) über Antisthenes darin ab, dass der hier geläugnete οἰκεῖος λόγος bei ihm wenigstens in der Form des identischen Urtheils zugestanden wird. Allein in Wahrheit ist doch ein solches nur eine blose Umschreibung des Namens, und es wird also auch hiermit gesagt, dass der οἰκεῖος λόγος für ein Jedes nur sein οἰκεῖον ὄνομα sei. Platon hat wahrscheinlich auch hier in seiner gewohnten Weise die letzte Consequenz noch schärfer, als der Urheber selbst hervorgehoben.

Aber auch Aristoteles drückt sich hier ungenau aus, da er selbst diese hier so allgemein gehaltene Behauptung Met. VIII, 3. vielmehr blos auf die Verwerfung der Definition beschränkt, dagegen die Angabe besonderer Beschaffenheit zulässt[342]). Eben dies ist es aber, was Platon durch die Unterscheidung der Elemente, d. i. der reinen Dinge an sich, wie jedes in punctueller Einheit in die Wahrnehmung tritt, und der Dinge in ihrer Zusammensetzung ausdrückt. Nur auf diese letzteren bezieht sich sonach unsere Erkenntniss, welche sich von der Vorstellung einzig dadurch

denkt (s. Anm. 351), Brandis a. a. O. IIa. S. 202 ff. Anm. ii, der aber eben so mit Unrecht dem Antisthenes protagoreisch-herakleitische Prämissen unterschiebt (s. u. und Anm. 281), Zeller a. a. O. II. S. 115 f. Anm. 2, Schwegler und Bonitz zu Aristot. Met. a. a. O.

342) Ich lasse dabei für jetzt unentschieden, wie weit die Schlussworte dieser Stelle ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς κ. τ. λ. noch vom Aristoteles in Antisthenes' nicht, oder in seinem eigenen Namen vorgetragen werden.

unterscheidet, dass sie Rechenschaft von sich selber zu geben, sich in einer in Worte gefassten Erklärung, einem λόγος zu äussern weiss, p. 201 D. — 202 C.

So ergiebt sich freilich ein hinlänglich merkwürdiges Resultat. Die schroffe Trennnng des Dinges an sich von seinen Eigenschaften ist eleatisch, es wird hier auf jeden einzelnen Begriff übertragen, was bei den Eleaten nnr von dem Sein galt, ebenso wie auch die Atomistik folgerecht ans dem gleichen Boden entsprang, welcher diese antisthenische Lehre vollständig als das idealistische Gegenbild entspricht. Auf der andern Seite ist aber die Folge hiervon, dass die Dinge an sich in ihrer eigentlichen Wesenheit nicht nnserer Erkenntniss, sondern nur dnrch die Wahrnehmung uns zugänglich werden. Antisthenes will damit gewiss nicht die letztere für höher erklären, als die erstere, aber doch kommt ganz wider seinen Willen dies Resnltat heraus, denn wie könnte die niedere Function das Höhere erreichen! So entsteht der Schein eines Zusammenhangs mit den herakleitisch-protagoreischen Prämissen und in der That anch eine wirkliche Berührnng mit denselben, indem Antisthenes in der Polemik gegen die platonische Ideenlehre in der That nicht umhin kann, sich anf das Zengniss der Sinne zu bernfen[343]. So stellt sich denn auch in dieser Beziehung ein ganz entsprechender Gegensatz zur Atomistik heraus, indem die letztere umgekehrt vom realistisch-empirischen Boden ans für ihre Atome an die höhere Erkenntniss appellirt. Der Widerspruch ist also für die Monadenlehre derselbe, nnr gestaltet er sich gerade entgegengesetzt dem entgegengesetzten Ausgangspnnkte gemäss. Hieraus erklärt sich denn weiter anch die kynische Geringschätzung der Erkenntniss. Das Kennzeichen derselben ist — so nimmt Antisthenes dnrchaus sokratisch an — der Logos; für die einzelne Monade wird aber dieser Logos zum blosen ὄνομα, der reine Begriff sinkt also zum blosen Namen herab. Nichts desto weniger ist diese Monadenlehre eine Vorstufe der Ideenlehre[344]), denn auch die Ideen haben eine eben solche abschliessende, transscendente Seite gegen einander, auch ihnen kommt bekanntlich dasselbe αὐτὸ καθ' αὑτό zu, welches hier p. 201 E. den Monaden zngeschrieben wird; es kommt nnr darauf an, auch die ergänzende positive Seite, die Gemein-

343) Die Belege bei Zeller a. a. O. II. S. 116. Anm. 1.

344) Wie dies bisher allein Hermann, Gesammelte Abhandlungen, Göttingen 1849. 8. S. 240 richtig erkannt zu haben scheint.

schaft der Begriffe zu finden, was vollständig erst im Sophisten geschieht.

Hier nun lässt Sokrates zunächst ausdrücklich gelten, dass es allerdings keine Erkenntniss ohne Logos und richtige Vorstellung geben könne, p. 202 D. Es kommt nur ganz darauf an, in welchem Sinne man diese Behauptung und zunächst namentlich die Bedeutung von λόγος selber auffasst[345]). So ergiebt sich hiernach wieder eine dreifältige, vom Niedern zum Höhern aufsteigende Betrachtung. Erstens kann λόγος, um dies hier gleich vorwegzunehmen, der blose sprachliche Ausdruck sein, und hinsichtlich der Monaden an sich ist in der That Antisthenes nicht weiter gekommen, so fern ihm Begriff und Name zusammenfällt. Die Vorstellung selbst ist, wie wir sahen, aus einem stillen Selbstgespräche hervorgegangen, es ist nun eben demnach ohne Zweifel ein höherer Grad von Festigkeit und Deutlichkeit, wenn sie sich auch in lautbarer Sprache nach aussen hin fixirt. Die Sprache ist mithin das Kind der Vorstellung. Allein andererseits kann eine jede Vorstellung zu diesem Grade der Deutlichkeit gelangen; es ist dies mithin Nichts, was die eine von der andern wesentlich unterschiede, p. 206 D. E.

Zweitens aber kann unter der Erklärung oder dem λόγος die Zergliederung des Zusammengesetzten in seine Elemente verstanden sein, und so hat es eben Antisthenes nach dem Obigen eigentlich gemeint. Bei einer solchen Auffassung ist nun allerdings die Annahme letzter untheilbarer und daher auch in diesem Sinne unerklärlicher und mithin unerkennbarer Urelemente (Monaden) nothwendig, um nicht ins Unendliche geführt zu werden, p. 203 B. Allein entweder ist die Zusammensetzung nichts Anderes, als die Totalität (ὅλον) ihrer Elemente, folglich mit diesen ihren gesammten Theilen identisch. Sind dann die Theile unerklärbar, so ist es eben damit auch die Totalität. Oder aber sie ist etwas ganz Eigenes, Neues, über den Elementen Schwebendes und von ihnen Verschiedenes. Dann aber sind ihre Elemente auch nicht ihre Theile, denn sie darf dann gar keine Theile haben, weil sonst dasselbe Resultat, wie im erstern Falle herauskommt. Ist sie nun aber demnach untheilbar (gleichfalls Monade), so ist sie wieder eben damit gleichfalls selbst unerklärbar, p. 202 D. — 205 E.

345) Daher begreife ich nicht, wie Deycks a. a. O. S. 47 es unsokratisch finden kann, ἐπιστήμη und δόξα vermöge des λόγος zu unterscheiden.

Wer nun aber die Weise Platon's kennt, nach welcher er sich niemals bei der Widerlegung fremder Ansichten als solcher bernhigt, sondern an und in ihr seine eigenen wenigstens andentend entwickelt, der wird nicht zweifeln, dass auch in der vorliegenden bereits die oben von uns berührte Unterscheidung seiner Ideenlehre von der antisthenischen Monadenlehre enthalten ist. Während Antisthenes eigentlich gar kein Recht hatte, seine einander ausschliessenden Monaden doch wieder zugleich Zusammensetzungen mit einander eingehen zu lassen, so gliedern sich dagegen die platonischen Ideen als allgemeine und besondere, höhere nnd niedere, Gattungen und Arten, und die letzteren sind demnach in den ersteren als die Elemente in ihrer Totalität enthalten; zngleich aber stehen sie doch dabei einander als für sich seiende Monaden gegenüber. Auf sie sind daher die beiden vorhin entwickelten Möglichkeiten anwendbar[346]).

Um aber zu begreifen, wie Beides neben einander bestehen kann, mnss vor allen Dingen die ideale Sphäre nicht nach dem Masse der materiellen gemessen werden, nnd dies ist der zweite Mangel, dass Antisthenes beide nicht von einander schied. Dies liegt in der angeregten Unterscheidung der blosen Ganzheit (πᾶν) von der Totalität (ὅλον) angedeutet, denn wenn sie auch scheinbar znletzt als ganz gleichbedentend gesetzt werden, so geschieht dies doch ausdrücklich nur in so fern, als beide mit ihren Theilen identisch sind nnd keines derselben ermangeln dürfen, nur nach der Seite hin, so fern auch die Totalität Theile hat, nicht aber in so fern, als sie diesen Begriff ganz von sich ansschliesst. Wie sich nun dabei freilich Ideen und Dinge selbst wieder zu einander in Bezug auf Totalität nnd Elemente verhalten, in wie fern also die Bezeichnung der Ideen als Elemente der Dinge im Kratylos, p. 424 D., sich rechtfertigt, kann auch hier noch nicht angedeutet werden.

Dass aber überhaupt diese Unterscheidung der Dinge und der Ideen, des πᾶν und des ὅλον gerechtfertigt ist, ergiebt sich indirect ans den Widersprüchen der antisthenischen Ansicht, denen man nur so oder aber gar nicht entgehen kann. Platon will allem Anscheine nach bereits auf sein die Begriffsbildung ergänzendes Verfahren der Eintheilung unter dieser Bedeutung des Wortes λόγος

346) Demnach ist es einseitig, wenn Zeller a. a. O. II. S. 208 über die Transscendenz der Ideen gegen einander die Immanenz derselben in einander zu übersehen scheint.

vorbereitend hinweisen. Durch die Vereinigung dieser beiden Seiten der Methode erhalten nun die niedrigsten Ideen eben so gut und noch besser ihre Begründung, als die höchsten; nur durch jene Doppelseitigkeit im Verhältnisse der Ideen zu einander wird aber auch erst diese Doppelseitigkeit der Methode möglich, welche eben so sehr jeden Begriff in seinem Zusammenhang mit den anderen, als auch abgetrennt für sich zu behandeln weiss[347]).

Nämlich alle Analogien führen darauf, dass vielmehr umgekehrt von einer gründlichen Erkenntniss der Elemente erst die der Zusammensetzungen ausgeht, d. h. auf dem dialektischen Gebiete, schon eine gewisse Fertigkeit in der Begriffsbildung erlangt sein muss, bevor sie durch die Eintheilung ergänzt werden kann. Und will man doch vielmehr auf dem Gebiete des sinnlichen Bewusstseins stehen bleiben, so muss man auch Ernst aus der Sache machen. Es würde dann die Vorstellung nur als eine Zusammensetzung der Wahrnehmungen erscheinen, und die grössere Klarheit und Deutlichkeit würde dann vielmehr auf der Seite der letzteren, als der ursprünglichern sein, p. 205 E. — 206 C.

Allein eben dies Letzere beweist auch, dass selbst diese empirische Kenntniss aller sinnlichen Bestandtheile noch keinen wirklichen Einblick in das Ganze gewährt, wenn man nicht auch noch weiss, in welcher Art und Folge sie sich mit einander zur Bildung desselben verbinden. Diese Einsicht ist aber aus der blosen Vorstellung heraus nicht zu gewinnen. Allerdings ist zuzugeben, dass der, welcher nicht blos die noch selbst wieder theilbaren Bestandtheile eines Ganzen, sondern auch deren kleinste Theile richtig vorstellt, der Erkenntniss näher ist, aber dies sichert ihn noch nicht vor dem Schwanken darüber, ob in einem andern Falle, als dem gerade vorliegenden ganz dieselbe oder eine etwas andere Zusammensetzung vorzunehmen ist. Wo aber überhaupt noch Schwanken, mithin Ungewissheit stattfindet, da ist noch kein Wis-

347) Gerade diesen wichtigen Punkt hat Steinhart a. a. O. III. S. 83—91, welcher im Uebrigen zuerst diesen ganzen Abschnitt gründlich gewürdigt hat, übersehen. Mit Unrecht erblickt er daher S. 88 f. in den Erörterungen über πᾶν und ὅλον die Unterscheidnng der Qnantitäts- und Qualitätsbegriffe, von welcher hier gar nicht die Rede ist, eben so wenig davon, dass ‚jede Zahl alle Zahlen in sich enthalte.‘ Die Qnantitätsbegriffe sind eben so gut ein ὅλον und kein bloses πᾶν, vgl. de Rep. VII, p. 525 E. ff. Darnach ist anch meine bedingte Bestimmung, Jahn's Jahrb. LXVIII, S. 282 zu berichtigen.

sen. Z. B. es wird allerdings der, welcher blos die einzelnen Sylben irgend eines Wortes kennt, noch weniger Anspruch darauf haben, ein Sprachkundiger zu sein, als wer überhaupt die Lautelemente (Buchstaben) kennt, aus denen sich die Sylben dieses Wortes, so wie jedes anderen zusammensetzen lassen, allein dies bewahrt ihn nicht davor, die gleiche Sylbe in verschiedenen Wörtern zwar richtig in dem einen z. B. The, aber falsch in dem andern Te zu schreiben, sondern warum sie beide Male dieselbe ist, lernt er erst aus den höheren Regeln der Grammatik, die mithin aus den blossen Buchstaben nicht entnommen werden. Auf diesem Gebiete des sinnlichen Bewusstseins ist es also allerdings richtig, dass dieses seine letzten Elemente, die einzelnen Wahrnehmungen, nicht weiter zu erklären vermag, und wenn es auch allerdings eine höhere Stufe von der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung ist, wenn sie nicht blos, abschliessend, wie in der ersten Bedeutung des Wortes λόγος sich in sprachlicher Bezeichnung zu äussern weiss, sondern auch rückwärts gewendet, die Abfolge aller ihrer einzelnen Wahrnehmungselemente gedächtnissmässig festgehalten hat, also aller specifisch zu ihrer Sphäre gehörigen Wahrnehmungen eingedenk ist; so kennt sie doch damit noch nicht das Gesetz ihrer Verbindung, mithin auch weder die Anwendung, noch die Fernhaltung desselben von allen ähnlichen oder verschiedenen Fällen, p. 206 E. — 208 B.

Diesen Mangel könnte nun endlich die dritte Auffassung des Wortes λόγος, die Erklärung als Angabe der specifischen, der unterscheidenden Merkmale (σημεῖα) zu ergänzen scheinen, und allerdings ist es der höchste Gipfel, zu welchem die Vorstellung sich erhebt, wenn sie sowohl die ihrem Gegenstande mit anderen gemeinsamen, als auch seine specifischen Eigenthümlichkeiten, κοινότης p. 208 D. sowohl, als διαφορότης p. 209 D. 210 A., anzugeben vermag. Allein im Wesentlichen ist dies doch schon im Vorhergehenden bereits mit enthalten, denn die Vorstellung kann eben nur dadurch ihre einzelnen Wahrnehmungsmomente als die specifisch zu ihrer Sphäre gehörigen vorstellen, dass sie eben von allen anderen geschieden worden sind. Dies ist aber eben erst recht nicht mehr Sache der Vorstellung selbst, für welche diese Momente selber, mithin doch wohl um so mehr die Verwandtschaft — welche Antisthenes wenigstens eigentlich gar nicht zugab — und Verschiedenheit derselbeu mit und von allen anderen Momenten die-

ser Art etwas Unerklärliches sind. So weit sie also selbst nicht erkannt, sondern nur vorgestellt werden, ist überhaupt gar keine Vorstellung ohne sie zu denken, mag sich die eine auch ihrer klarer, als die andere bewusst sein. Die wirkliche Erkenntniss liegt mithin jenseits der Vorstellung und kann daher nicht aus, sondern nur vermittelst ihrer entstehen. Nur wenn die wirkliche Erkenntniss der Merkmale zur richtigen Vorstellung hinzuträte, so drückt es der Dialog aus, hätte man wirklich Etwas gewonnen, p. 209 E.

X. Das Endergebniss.

Eben hiermit ist nun aber auch bereits angedeutet, dass doch in dieser letzten Bedeutung des Wortes λόγος auch bereits, verbunden mit den in die zweite hineingelegten Hinweisungen, das positive Wesen der Erkenntniss ausgedrückt liegt[348]). Eben in jenem obigen Doppelverhältnisse der Ideen zu einander liegt die Möglichkeit, durch die Vereinigung beider Seiten der dialektischen Methode das Gemeinsame in den Ideen durch die Unterordnung unter den jedesmaligen Oberbegriff zu finden und wieder durch fortgesetzte Eintheilung sie nach ihren specifischen Merkmalen gegen einander abzugrenzen, das Resultat aber in einem λόγος oder einer Erklärung im höchsten Sinne des Wortes, die einer streng wissenschaftlichen Definition auszusprechen. Die Erkenntniss unterscheidet sich also von allen anderen Functionen durch ihr Object, nämlich die Ideen, und da sich mit eben diesem Unterschiede doch zugleich die Nothwendigkeit der Erkenntniss ergeben hat, so enthält der Dialog eine indirecte Begründung der Ideenlehre auf die Erkenntnisslehre.

Eben dies Endresultat entspricht nun ganz den am letzten Ausgange der beiden ersten Hauptabschnitte gewonnenen und bringt es zum Abschluss. Aus der Erkenntniss muss die Wahrnehmung und Vorstellung, nicht aber umgekehrt erklärt werden. Wie in der Wahrnehmung bereits Reflexion und Vorstellung thätig sind und die Wahrnehmung blos zu ihrem Organe gebrauchen, eben so ist wiederum das Verhältniss der Erkenntniss zur Vorstellung (p. 202 D.), und eben damit ist denn auch mit der letztern auch die er-

348) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 498 und 659. Anm. 492. Unrichtig Zeller a. a. O. II. S. 154. Anm. 3.

stere selbst schon in der Wahrnehmung thätig. Und so haben denn allerdings Diejenigen über den Grundgedanken des Gesprächs am Richtigsten geurtheilt, welche, wie Schleiermacher[349]) eine Stufenfolge von der schlichtesten und rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewusstseins oder, die positiven Andeutungen hinzunehmend, wie Steinhart[350]) eine genetische Erklärung der Denkthätigkeit, ein Bild des werdenden Denkers, mit einem Worte der Stufengang des theoretischen Bewusstseins in demselben erkannten, wenn auch dabei übersehen ist, dass diese Betrachtung nicht um ihrer selbst willen angestellt wird, sondern um der Ideenlehre willen. Daher tritt denn auch diese, obwohl in Platon's Geiste bereits vorhanden, doch im Verlaufe des Werkes nie ausdrücklich heraus; selbst wo Platon es nicht vermeiden kann, allgemeine Begriffe zu berühren, sind sie doch durchaus unbestimmt gehalten, namentlich fehlt der charakteristische Zusatz αὐτό, s. p. 157 D. ἀγαθὸν καὶ καλόν, p. 173 E.— 174 B., mit einer einzigen Ausnahme, p. 175 C. αὐτῆς δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας, wobei uns, gelegentlich bemerkt, der im platonischen Systeme niemals aufgelöste Widerspruch nicht entgehen darf, dass einmal das Böse rein der Endlichkeit anheimgegeben, p. 176 A. B., und doch auch wieder eine Idee, ein Begriff z. B. der Ungerechtigkeit zugestanden wird. Und auch so erscheinen diese allgemeinen Begriffe als solche fast nur in jener obigen, mehr populär gehaltenen Episode, p. 172 ff.

Aber freilich eben dies Verhältniss der Erkenntniss, nach welcher sie einmal bereits allen jenen niederen Functionen vorausgeht und doch andererseits wiederum ihrer als Organ bedarf, um zu ihrem wahren Wesen erst zu gelangen, eben dieser Charakter der menschlichen Erkenntniss als einer blos werdenden enthält einen noch ungelösten Cirkel. Sie findet ihre Erklärung in der schon im Menon vorgetragenen ἀνάμνησις, die aber in Verbindung mit der Ideenlehre jetzt selber einer idealern Gestalt bedarf. So wächst zunächst der Phädros aus dem Theätetos hervor. Eben so findet die Doppelseitigkeit im Verhältnisse der Ideen zu einander erst im Sophisten, das Verhältniss zur Erscheinungswelt erst im Parmenides seine wissenschaftliche Erledigung. Wird endlich

349) a. a. O. II, 1. S. 177 f.

350) a. a. O. III. S. 18 f. 32 f. S. jedoch Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 280 f. Die sonstigen früheren Ansichten s. b. Steinhart S. 92—94.

in jener Episode, an welche sich dann auch p. 201 A. — C. schliesst, als die praktische Verwirklichung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit im Gegensatz gegen das am Sinnlichen klebende Bewusstsein das Ideal des Philosophen im Gegensatz gegen den gewöhnlichen Redner und Staatsmann gezeichnet, so bedarf auch das Verhältniss der Philosophie zu diesen beiden Künsten noch einer wissenschaftlichern Betrachtung und findet sie theils im Phädros und theils im Staatsmann. Dass endlich mit dieser Entwicklung der Denkthätigkeit, wie sie unser Dialog enthält, die einleitende obige Schilderung der rechten Lehrthätigkeit als nothwendige Ergänzung zusammenhängt, dass eben so die bei dieser Gelegenheit so stark betonte sokratische Unwissenheit noch zum Schlusse ausdrücklich in Beziehung zu dem scheinbar blos negativen Resultate der ganzen Untersuchung gesetzt wird (p. 210 C.), und dass dieser Unwissenheit auf Seiten des Schülers, des Theätetos, sein Zweifel und seine Verwunderung, welche blos erst der Anfang der Philosophie sind, entsprechen, dass aber schliesslich eine neue fruchtbarere geistige Schwangerschaft von ihm erwartet wird, und dass dies Alles den blos vorbereitenden Charakter des Dialogs ausdrückt, dessen ausdrückliche Fortsetzung denn auch angekündigt wird, dass ferner eben deshalb ostensibel auch nur erst die Begriffsbildung als Methode gezeichnet wird, dies Alles braucht kaum bemerkt zu werden.

Schliesslich mag nur noch hervorgehoben werden, dass in der Erhebung des ὅλον über das πᾶν auch das mathematische Gebiet selbst in seiner höchsten Steigerung, nämlich den unbenannten Zahlen doch nur der Erscheinung, mithin der δόξα (vgl. p. 196 A. B.) angehört[351]), indem auch auf diese in der That ganz die Behauptungen des Antisthenes anwendbar sind. Man beachte auch, dass gerade die höchsten Ideen wegen ihrer Negativität gegen die Vielheit aller anderen, also die Endpunkte alles Denkens mit den empirischen Ausgangspunkten, den Wahrnehmungselementen, wenigstens nach der Seite ihrer punctuellen Einheit am Nächsten verwandt sind[352]). Endlich scheint Platon anzudeuten, dass auch Antisthenes selbst schon die specifischen Merkmale mit in der zergliedernden Beschreibung, in dem, was er λόγος nannte, enthalten sein liess, denn das ὥς φασί τινες, p. 208 D., scheint doch noch auf

351) Brandis a. a. O. II a. S. 202. 352) Steinhart a. a. O. III. S. 90.

eben den zu gehen, dessen Ansicht hier fortlaufend berücksichtigt ward, und in der That schreibt ihm auch Aristoteles (Met. VIII, 3.) die Vergleichnng unter den verschiedenen Monaden zu. Eben dies beweist aber, dass die Megariker hier nicht berücksichtigt werden[353]), da sie nicht blos die Definition, sondern sogar auch die Vergleichung oder richtiger, weil die letztere, deshalb auch die erstere verwarfen[354]), wenngleich immerhin eben damit diese auch ihnen gegenüber anfrecht erhalten wird.

XI. Kratylos und Theätetos.

Ganz ähnlich, wie der Theätetos dnrch die Erkenntnisslehre, hatte der Kratylos die Ideen durch eine denkende Betrachtung der Sprache begründet. Die Sprache ist äusserlicher, als die Erkenntniss; schon deshalb gehört der Kratylos dem inductionsmässigen Gange der platonischen Darstellnng zufolge voran.

Dafür sprechen aber auch die vielen Berührungspunkte, welche beide Dialoge gemein haben. So wird die Unrichtigkeit der protagoreischen Lehre dort nur erst hypothetisch vorausgesetzt, hier offenbar der Beweis nachgeholt. So kann man dort nur mit Mühe die Sprache als ein Product der δόξα erkennen, hier dagegen wird sie fast ausdrücklich als solches bezeichnet. Dort wird eine Verwechselung der Gedächtnissbilder mehr nur factisch und an empirischen Beispielen anfgezeigt, hier wird sie, wenn auch nur indirect, wirklich psychologisch erklärt. Der Kratylos enthält zwar die technische Bezeichnnng der Ideen, der Theätetos deutet dieselben nnr an, aber gerade dies Letztere spricht nach dem vorhin Bemerkten für die grössere wissenschaftliche Tiefe. Die Art, wie die Lehre von den Elementen hier am Beispiel der Lautelemente entwickelt wird, p. 202 E. ff., ist ein Rückblick auf den Kra-

353) An welche ausser Schleiermacher (Anm. 341) auch Deuschle a. a. O. S. 67 uud Stallbaum, *De argum. et artif. Theaet.* S. 12 denken.

354) Nach der richtigen Bemerkung von Braudis a. a. O. IIa. S. 204. Anm. ii. S. Diog. Laërt. II. 107 und dazu Deycks a. a. O. S. 35 f. Stallbaum's a. a. O. Einwand dagegen, dass auch Antistheues hier nicht gemeint sein könne, weil er: *scientiam neque in opinione neque in definiendi solertia cum ea copulata reposuit; imo ille scientiam omnino contemsit et nihili fecit, quod nihil definiri nisi eodem nomine, sed tantummodo describi posset*, erledigt sich sehr einfach, indem λόγος im Sinne der hier berührten Meinnng auch gar nicht als *definiendi solertia*, sondern nur als Beschreibnng und Vergleichung gefasst wird. S. o.

tylos, nnd da sie offenbar mit Rücksicht auf die antisthenische Verwechselung von Wort nnd Begriff gewählt ist, so lernen wir hieraus um so sicherer anch das eigentliche Stichblatt der dortigen Polemik kennen. Wie im Kratylos die Ideen dem Sokrates wie im Traume erschienen, so gilt hier dagegen die kritisirte antisthenische Monadenlehre als ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος, und da an dieser Kritik die Ideenlehre entwickelt wird, so ist diese vielmehr hier schon die Deutung des Traumes. Dort wird das herakleitische Werden noch durchaus negativ behandelt, hier wenigstens eine künftige Ausgleichnng desselben mit dem eleatischen Sein in Aussicht gestellt[355]).

Wie dort seinem Lehrer Kratylos, so scheint Platon hier seinem Lehrer Theodoros ein Zeichen seiner — natürlich nnr bedingten — Anerkennung zu geben. Der Theätetos ist daher wohl nicht mehr in Megara[356]), sondern erst nachdem Platon bereits in Kyrene die mathematische Unterweisnng des Theodoros erhalten hatte, verfasst. Dazu stimmt es, dass die Erwähnnng von Theätetos Verwundnng im korinthischen Kriege ihm nothwendig die Zeit wenigstens nach 394 vor Chr. anweist[357]). Euthydemos und Kratylos mögen dagegen in der That in Megara geschrieben sein.

Phädros.

I. Die Einleitung.

Der Phädros gliedert sich sehr deutlich in zwei Hanptabschnitte, von denen der erstere drei Liebesreden nebst eingeschobenen Zwischengesprächen (bis p. 257 B.), der letztere in zwei Absätzen eine Unterrednng über das Wesen des mündlichen und sodann des schriftlichen Vortrages enthält.

Voraufgeht aber znnächst noch ein längerer Eingang, p. 227 A. — 239 E., welcher in einer überans feinen Weise nicht blos die Anknüpfung des Gespräches, sondern zugleich auch den Umstand

355) Vgl. auch Steinhart a. a. O. III. S. 82. 83. 86. 95 f.

356) Was Ast a. a. O. S. 53 f. sogar von allen dialektischen Dialogen annimmt.

357) Man vgl., was ich Jahn's Jahrb. LXVIII, S. 282 gegen Steinhart bemerkt habe.

motivirt, dass der Schauplatz desselben, so abweichend von allen anderen platonischen Dialogen, ins Freie verlegt wird, und welcher endlich auch schon zur Charakteristik der beiden Unterredner sowohl, als des Lysias, welcher den nächsten Gegenstand ihrer Unterredung darbietet, manche wichtige Züge beiträgt. Es wirft nämlich auf den Charakter des Letztern von vorn herein ein ungünstiges Streiflicht, dass er seinen Vortrag gerade in dem durch seine Schlemmerei berüchtigten morychischen Hause bei dem nicht minder übel berufenen Rhetor Epikrates gehalten hatte[358]). Am Sokrates aber wird es ausdrücklich hervorgehoben, dass er ganz gegen seine sonstige Gewohnheit hier mit dem Phädros die Stadt verlässt; vortrefflich ist es daher so eingerichtet, dass er ihn anfänglich noch innerhalb derselben trifft, p. 227 A. Denn Sokrates weilt eben nur da, wo er seinem Wissenstriebe genug thun kann, also nicht bei den Gegenden und Bäumen ausserhalb, sondern bei den Menschen innerhalb der Mauern, p. 230 D., aber wenn ihm Jemand, wie hier Phädros, ein menschliches Geisteserzeugniss nur ausserhalb derselben mittheilen will, so dürfte er ihm leicht bis nach Megara, p. 227 E., ja durch ganz Attika und noch weiter, p. 230 D., folgen; athmet er so ja doch auch in den Gegenden und unter den Bäumen den lebendigen Hauch menschlichen Geistes ein; denn er ist krank an der Sucht, nicht blos Unterredungen zu halten, sondern auch Reden anzuhören, er theilt mit dem Phädros die Begeisterung für und über dieselben, p. 228 B., vgl. p. 236 E.

So sehr nun in diesen Zügen sich das Bestreben Platon's ausspricht, möglichst an das historisch rein gehaltene Bild des Sokrates anzuknüpfen, so sieht man doch eben darin, dass er denselben in eine so ungewöhnliche Situation bringt, zugleich die Tendenz, dieser historischen Grundlage fremdartige und idealisirte Züge aufzuprägen, dabei aber durch feine Motivirung das Abstossende, welches in diesem Contraste und dieser Fremdartigkeit liegt, zu beseitigen[359]). Wie wenig die obigen dem Sokrates in den Mund

---

358) **Krische**, Ueber Platon's Phädros, Göttingen 1848. 8. S. 18. **Steinhart** a. a. O. IV. S. 61 u. 173. Anm. 104. **Grön van Prinsterer**, *Prosopogr. Platon.* S. 114.

359) Mit Unrecht bin ich daher in meiner frühern Darstellung, Prodromus platonischer Forschungen, Göttingen 1852. 8. S. 79. 82. **Krische** a. a. O. S. 13—20 gefolgt, welcher im Phädros nur eine historisch treue Zeichnung des Sokrates anerkennt.

gelegten Worte über die Nutzlosigkeit der Naturstudien unmittelbar die wirkliche Ansicht dieses Dialogs aussprechen, ergiebt sich am Besten daraus, dass eben demselben Sokrates später, p. 270 C., die ganz widersprechende Aeusserung zugetheilt wird, der menschliche Geist könne nicht ohne die Betrachtung des All erkundet werden[360]). Aber auch dieser Widerspruch verliert freilich das Widersprechende, wenn man erwägt, dass auch die Naturbetrachtung nur nicht lediglich eine einsame Forschung des Denkers in sich selber, sondern auch in lebendiger Wechselwirkung mit anderen denkenden Geistern sein soll. Dies führt uns aber unmittelbar auf den Grund, weshalb Platon den Schauplatz dieses Gespräches in die freie Natur verlegt. Es steht dies nämlich offenbar in der vollsten Harmonie damit und ist das sicherste Zeichen dafür, dass er hier zuerst eine tiefer greifende Verschmelzung der Sokratik mit der ältern Naturphilosophie in Angriff nimmt. Ein naturfrischer Geist durchzieht überhaupt das ganze Gespräch[361]), und schon hart am Schlusse dieses Einganges verschwistert sich die scheinbare Geringschätzung der Naturbeobachtung beim Sokrates mit jener hinreissenden Naturschilderung, p. 230 B. C., durch welche Platon dergestalt ganz ungezwungen die Beschreibung des eigentlichen Schauplatzes der Unterredung für seine Leser zu Stande bringt. In der That, die historische Zeichnung des Sokrates ist nur der Grundton des ganzen Gemäldes, von welchem immer stärker, je weiter sich das letztere der Vollendung nähert, die abweichenden Localfarben sich abheben. Nicht umsonst erscheint er auch hier wiederum als ein schon bejahrter, mithin gereifter, zu einer idealern Höhe des Geistes vorgerückter Mann, p. 227 C. zu Ende.

Ganz historisch ist freilich seine Armuth (ebenda) und die Rauhheit seiner Lebensweise, p. 229 A., im Gegensatz gegen die Verzärtelung des Phädros, der nur zufällig heute einmal der Hitze wegen unbeschuht ist. Aber das Aeussere ist auch hier nur Symbol des Innern, des kräftig originellen und dagegen des weibisch verschwommenen Geistes, es deutet auch dies auf den Zusammenhang von Geist und Körper, Psychologie und Physiologie hin, und das Ganze dient dazu, um hervorzuheben, wie die Verweichlichung des Phädros ihn von den Spaziergängen in den Gymnasien, also

360) Krische a. a. O. S. 16 f. rechnet freilich auch dies zu den echt historischen Zügen!

361) Steinhart a. a. O. IV. S. 59 f.

von den eigentlichen Stätten zur Befriedignng seiner Hör- und Redelust fern hält, in denen Sokrates, von der gleichen Lust getrieben, fast immer verweilt, p. 227 A., woran sich dann eben vortrefflich seine diesmalige nnd damit des ganzen Gespräches Wandernng in die freie Natnr hinans anknüpft. Die Aengstlichkeit, mit welcher Phädros auf seine Gesundheit bedacht ist, lässt sodann diesen noch näher als den unselbständigsten Verehrer fremder Auctorität erscheinen, zunächst der ärztlichen, p. 227 A., bald aber zeigt er auch überhaupt die Unprodnctivität seiner ganzen Begeisterung in seinem unselbständigen Auswendiglernen fremder Reden. Und selbst die Ausbrüche seines Natnrgefühls, p. 229 A. B., tragen eine weichliche Sentimentalität zur Schau[362]) nnd werden von jener grossartigen Naturschilderung des Sokrates, trotzdem dass sich dieser hiermit auf einem so ungewohnten Felde bewegt, weit überboten[363]).

Charakteristisch ist es ferner, eben jenen Phädros, welcher so ganz kritiklos Allem, was irgendwie nach moderner, namentlich sophistischer Zeitbildung schmeckt, seine nnbedingte Verehrung zollt, gegen die alten überlieferten Mythen seiner Vaterstadt sich im Gegentheile so ungläubig nnd kritisch verhalten zu sehen, p. 229 C.[364]). Andererseits ist aber auch die Anhänglichkeit, welche Sokrates bei dieser Gelegenheit gegen die Volksreligion kund giebt, eben so wenig, wie die obige scheinbare Geringschätzung der Natnrbetrachtung unmittelbar für den Platon selber massgebend[365]), sondern vielmehr eben so, wie diese letztere zu beurtheilen: sie ist wiedernm nur der historisch rein gehaltene. Anknüpfungspnnkt des historischen Sokrates, wie sich dies wohl deutlich genug ans der hinzugefügten Motivirung ergiebt, nach welcher jene Anhänglichkeit nicht um der Sache selbst willen, sondern nnr deshalb stattfindet, weil es thöricht ist, Mythendeutnngen anzustellen, bevor man sich selber erkannt hat, p. 229 C.—230 B. Ueberhaupt würde diese ganze Episode den Tadel eines

362) Krische a. a. O. S. 11. Steinhart a. a. O. IV. S. 72.

363) Krische am zuletzt angef. O. hält diese Ueberbietung für scherzhaft nnd ironisch; allein, wie sollte es dem platonischen Sokrates mit dieser so ergreifenden Schilderung nicht Ernst sein! S. jedoch Ast a. a. O. S. 103.

364) Hermann a. a. O. I. S. 214 f.

365) Richtig, aber vom unrichtigen Standpunkte aus urtheilt Krische a. a. O. S. 16. Anm. 1.

unorganischen Einschiebsels verdienen[366]), wenn sie wirklich blos auf die Charakteristik der beiden Unterredner abzweckte, denn diese darf nnr durch Mittel erreicht werden, welche im engsten Znsammenhange mit der ganzen Composition stehen. Allein es ist vielmehr ein solcher Zusammenhang anch in durchans befriedigender Weise vorhanden, wenn man nur erwägt, dass Platon selber in den Mythen dieses Dialogs die Vorstellnngen der Volksreligion nach seinen Zwecken umdeutet. Nur gegen die flache natnralistische und allegorische Mythendentung seiner Zeit will er sich hier verwahren und gerade durch den Contrast gegen dieselbe seine eigene Mythenbehandlung aufklären; es soll dieselbe vielmehr nur im principiellen Geiste philosophischer, dialektisch-psychologischer Selbsterkenntniss gehalten sein und umgekehrt eben diese fördern, welcher das höhere ethische Moment nicht fehlen kann[367]).

Interessant ist es nun endlich, wie dnrch den verunglückten Versnch des Phädros, sich im Hersagen der auswendig gelernten Rede des Lysias am Sokrates zn üben, p. 228., nicht ein solches, vielleicht nngenaues Referat derselben, sondern ihre wörtliche Vorlesnng eintritt. Man wird darin erkennen, dass der eigentlich principielle Gegensatz des Sokrates nicht gegen Phädros, sondern gegen Lysias gerichtet ist; es soll eben damit das ganze Gewicht des Tadels nngeschwächt auf das Machwerk des letztern, gerade wie es ist, nnd nicht etwa ein wenigstens möglicher Antheil auf die vielleicht nngeschickte Wiedergabe durch den Phädros fallen. Leicht könnte man sogar hierin, noch weiter gehend, eine Andentung finden, dass auch die etwaige nngetreue nnd karrikirende Nachbildnng durch den Platon selbst dem Lysias nicht zur Entschuldignng gereichen solle, sondern dass er wider seine sonstige Art ein wirkliches Werk des letztern seiner Betrachtung zn Grunde legen werde[368]). Indessen es kann damit anch eben so gnt nur angedeutet sein, dass die Nachbildnng sich auf das Allergetreneste der wirklichen Weise des Lysias anschliesse[369]).

366) Welchen Krische a. a. O. S. 20 über sie ausspricht.

367) Steinhart a. a. O. IV. S. 78 ist auf der richtigen Spur, verfolgt sie aber nicht entschieden genug.

368) Krische a. a. O. S. 26.

369) Hermann, Die Rede des Lysias in Plato's Phädon, gesammelte Abhandlungen, Göttingen 1849. 8. S. 12 f., wo höchst treffend die ähnliche Einkleidung des Theätetos verglichen wird.

II. Die Rede des Lysias.

In der That, fasst man diesen letztern Gesichtspnnkt nur recht scharf ins Auge, so lassen sich durch ihn auch die übrigens höchst beachtenswerthen und nicht genng beachteten Bedenken Krische's[370]) gegen den platonischen Ursprnng dieser Rede lösen. Allerdings mag es anffallen, dass sich der Eingang der Rede mit einer frühern, zu demselben Knaben gesprochenen, in Beziehung setzt, während doch diese Verbindung für den platonischen Dialog gleichgültig zu sein scheint. Allerdings mag es ferner auffallen, wenn sich Platon als Nachbildner gleich die erste Periode der Rede so zurichtete, dass er später im zweiten Haupttheile an eine zweimalige wörtliche Heranshebung derselben, p. 262 E. 263 E., schon eine genügende Kritik des Ganzen anknüpfen konnte. Allein das zweite Bedenken verschwindet sofort, sobald man nur eine so ins Einzelne gehende Nachahmung annimmt, dass Platon einen ähnlichen Eingang einer wirklich lysianischen Liebesrede, wenn auch nicht gerade den Worten nach, wiedergiebt, mag derselbe nnn für den Lysias selber eine wirkliche Rückbeziehung anf einen frühern, wirklich von ihm geschriebenen und an denselben Knaben gerichteten Aufsatz, in welchem die persönlichen Verhältnisse des Bittstellers behandelt wurden, bezeichnen oder mag er ihm nur gedient haben, um mit Uebergehung des Persönlichen gleich mitten in die Sache selbst hineinzngehen. Dann aber kann man auch nicht mehr sagen, dass für den Platon dieser Eingang bedentungslos ist. Denn einmal kann er so dem Lysias vorwerfen, er stelle das Besondere, das Persönliche vor das Allgemeine, er beginne damit, womit er hätte enden sollen, p. 264 A., und gewinnt so den Vortheil, dies nachweisen zu können, ohne dass er eine breitere Erörterung der persönlichen Verhältnisse an die Spitze zn stellen brauchte. Sodann bedurfte er aber wenigstens einer Hindentung auf dieselben schon zn dem Zwecke, nm ihnen vor dem Beginne der folgenden ersten Gegenrede in erzählender Form dieselben, wie sie wirklich sind, entgegenstellen zn können, wornach der angebliche Nichtliebende als der nur schlauere und versecktere sinnliche Liebhaber entlarvt wird, p. 237 B., wenn überhanpt die ganze Situation irgend einen Sinn ha-

370) a. a. O. S. 28.

hen soll. Auch hier wird ja eine frühere Besprechung des Knaben vorausgesetzt, durch welche derselbe überredet wurde, dass der Bittsteller ihn **nicht** liebe. So steht denn durchaus nicht abzusehen, warum nicht eine in dieser speciellen Weise nachgebildete Rede dem Platon ganz dieselben Dienste, als eine wirklich lysianische hätte leisten und warum er daher hier von seiner sonst gewohnten Manier hätte abgewichen sein sollen[371]).

Sokrates tadelt nun in den Zwischenreden, p. 234 D. — 237 A., zunächst hinsichtlich der Form unter der Einkleidung eines ironischen Lobes den unnatürlich manierirten, steif abgecirkelten Ausdruck, p. 234 E., hinsichtlich des Inhalts aber die Armuth der Erfindung, welche sich in der häufigen Wiederholung eines und desselben Gedankens in verschiedener Form äussert, p. 235. Er gesteht dem Lysias nur zu, das Alleroberflächlichste, ganz auf der Hand Liegende, nicht zu Verfehlende vorgebracht zu haben, bei welchem überhaupt nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung gelobt werden könnte, p. 235 E. 236 A. Ob sie nun aber wirklich Lob verdient, diese Erörterung bleibt billig dem zweiten Haupttheile überlassen, weil dies zu der äussern, rhetorischen Seite gehört, die Erfindung dagegen quillt aus der Begeisterung und Liebe. Dass aber auch nach der sittlichen Seite die Rede verwerflich ist, wird jetzt vorläufig schon durch das Sträuben des Sokrates angedeutet, einen andern erfindungsreichern Vortrag in demselben Geiste zu halten, dann dadurch, dass er sich endlich nur mit verhülltem Haupte hierzu herbeilässt, dass er endlich die dabei sich äussernde Erfindungsgabe aus fremder Quelle, von den sinnlichen Erotikern der äolischen Lyrik, Sappho oder Anakreon, herleitet und eben so die Begeisterung nicht von den wahrhaften Musen, sondern nur von den schreihälsigen, geschwätzigen (*λίγειαι*) erfleht, welche nur Reichthum an Gedanken und Worten verleihen, ohne dass es auf die ethische Wahrheit derselben ankommt, und dass wir ja den richtigen Sinn nicht verfehlen, dazu dient das tolle grammatische Spiel, welches mit ihrem Beinamen *λίγειαι* getrieben wird, p. 237 A. Es sind eben die Musen des Lysias; die beiden grammatischen Deutungen ihres Beinamens gehen auf die beiden an ihm getadelten Mängel, die eine auf die Ein-

371) Darnach sind denn auch meine früheren Bemerkungen a. a. O. S. 95 f. zu berichtigen.

tönigkeit seines Rhythmos, seiner abgedrechselten metrischen Prosa, die andere auf seine mehrmalige Wiederholung derselben Gedanken, also seine Geschwätzigkeit[372]).

III. Die erste sokratische Rede.

Aber auch sonst wird in verschiedenen Wendungen angedeutet, dass diese erste Rede des Sokrates den niedrigen, vom Lysias gegebenen Standpunkt festhält, Lysias selbst wird p. 257 B. als ihr Urheber bezeichnet oder auch Phädros p. 241 E., p. 242 E., welcher sich als begeistertes Organ der lysianischen Rede eben mit dem Standpunkte derselben identificirt hat. Sokrates selbst nennt diesen seinen Vortrag einen Mythos, p. 237 A. 241 E., d. h. einen solchen, welcher sich objectiv an die gegebene Ueberlieferung hält, und wie dies im Geiste der epischen Poesie ist, so schliesst er denselben mit einem epischen Verse, einem Hexameter (vgl. p. 241 E.). Und damit wir gegen die Bedeutung hiervon nicht blind bleiben, erzählt Sokrates nachher von der Erblindung des Repräsentanten der Epiker, des Homeros, in Folge seiner Versündigung gegen die Göttin Helena, eben so wie auch diese erste Rede des Sokrates eine Versündigung gegen den Gott Eros, p. 242 D., ist. Und wie jene Blindheit an sich schon ein Symbol der Unwissenheit, des blinden objectiven Festhaltens der epischen Poesie an der sinnlichen Auffassung der Mythen ist, wie sie in der Volksreligion sich darbietet, so gewinnt denn von hier aus erst die im Eingange des Ganzen geschilderte Anhänglichkeit des Sokrates selbst an der Volksreligion ihr richtiges Licht, und wir werden darauf vorbereitet, dass seine Anhänglichkeit nicht auch eine blinde, in Wahrheit vielmehr irreligiöse ist. Dazu kommt nun aber, dass Stesichoros des gleichen Frevels, wie Homeros sich schuldig machte und die gleiche Strafe erlitt, sich aber dadurch über Homeros erhob, dass er den Grund erkannte, dass er wusste, wie man Sünden in Bezug auf die Religion und die Mythen zu sühnen hat, und sich so durch seinen Widerruf von der Strafe befreite, p. 243 A. B. Damit wird der freiern, subjectiven Auffassung des Lyrikers (μουσικός) der Vorzug gegeben, nur dass andererseits dieselbe auch in einem wirklichen tieferen ethischen Geiste gehalten sein muss, denn auch die erste sokratische Rede entlehnte nicht blos vom

372) Krische a. a. O. S. 31 f. 34 f.

Epos ihr Vorbild, sondern auch gleichfalls von anderen Lyrikern, Anakreon und Sappho, die also gleichfalls noch an der sinnlichen Auffassungsweise festhielten, ihre Begeisterung. Es ist der Gegensatz der reinern dorischen Lyrik gegen die äolische, wobei zugleich die kunstvollere Form der erstern ins Auge gefasst sein mag. Sie ist also das Muster der zweiten sokratischen Rede, und namentlich ihr Gründer Stesichoros mit seiner Palinodie auf die Helena, denn auch jene soll eine Palinodie auf den Eros sein, p. 243, besonders auch 244 A.; dass Sokrates seine erste Rede aus Scham mit verhülltem, die zweite mit entblösstem Haupte spricht, p. 237 A. 243 B., mag gleichfalls zugleich ein Symbol der Erblindung und der wiedergewonnenen Sehkraft jenes grossen Lyrikers sein; und selbst der etymologische Scherz auf den Namen des Stesichoros, d. h. dessen, welcher Chöre zur Ehre der Götter aufstellt, und seines Vaters Euphemos, d. h. dessen, welcher in frommem Sinne zu reden, wie zu schweigen versteht, sowie endlich seiner Geburtsstadt Himera, welche ihn als einen Mann bekundet, der die ächte Liebessehnsucht (ἵμερος) an sich erfahren hat, hat hier eine sehr ernste Bedeutung. Und eben so wird bei dieser Gelegenheit noch einmal die frühere Rede mit gleichem etymologischen Spiele auf den Phädros zurückgeführt, wobei nicht blos sein Geburtsort uns an Myrten oder Myrrhen, d. h. an weichliche, sinnliche Genüsse, sondern auch sein Name, wie der seines Vaters Pythokles an äussern Schimmer und äussere trügliche Ehre vor den Menschen erinnern soll, gegen welche bereits der Ausspruch eines andern Lyrikers aus derselben dorischen Schule, des Ibykos, angeführt wurde, p. 242 D., während später vielmehr allein die Gottgefälligkeit als Ziel alles Redens hingestellt wird, p. 273 A. In diesem Sinne gewinnt denn endlich auch die an die Spitze der ersten sokratischen Rede gestellte Anrufung der Musen noch die Bedeutung, auf die ähnliche Eröffnungsweise, wie sie bei den epischen Gedichten Brauch ist, hinzuweisen. Aber auch des dithyrambischen Schwunges dieser Rede mag p. 238 C. D. 241 E. aus dem Nebengrunde gedacht werden, weil diese Dichtungsart nur zu oft hochtönende Worte mit niedrigen Gedanken vereinigte. Bezeichnend ist es auch, wie Sokrates nach kurzer Unterbrechung, p. 238 D., schnell wieder fortfahren will, aus Furcht, es könnte sonst mit seiner Begeisterung zu Ende gehen. Wenn jedoch zum Schlusse diese Begeisterung in dem vorliegenden Vortrage auch noch von

den Nymphen des Orts, p. 241 E. vgl. 238 D., hergeholt wird, also von blosen niedrig gestellten Naturgöttinnen, so hat dies eine andere Bedeutung, es liegt darin ausgedrückt, dass diese Rede den ungestümen sinnlichen Naturtrieb auch im Ausdruck und Rhythmus anschaulich darstellen will[373]).

Eben hierin liegt nun aber auch die Hauptbedeutung der dithyrambischen Sprache, durch welche sich dieser Vortrag dem eintönig abgedrechselten Rhythmos, der an der lysianischen Rede getadelt wurde, entgegensetzen soll, sofern ja der Rhythmos offenbar zum Inhalte stimmen muss. Mit der niedrigen Sinnlichkeit dieses Inhalts aber hängt os folgerecht zusammen, dass der Ausdruck vielfach zwar zu sinnlicher Fülle in der Weise des Dithyrambos, welcher wenigstens noch an der Grenze von Poesie und Prosa steht, sich erhebt, endlich sogar in die Form der sinnlichen Dichtungsweise oder des Epos, also geradezu in einen Vers, in einen Hexameter sich versteigt; aber während Sokrates dies ironisch dahin deutet, dass er, schon beim Tadel des Liebenden in eine solche Begeisterung gerathen, gar das Lob des angeblich Nichtliebenden nur in lauter heroischen Versen verkündigen könne und deshalb aufhören müsse, p. 241 E., so liegt darin ernstlich vielmehr umgekehrt gerade dies ausgedrückt, dass dies Hineinfallen in den Hexameter in Wahrheit nur den Rückfall in die abgecirkelte metrische Sprechweise des Lysias bezeichnet, von welchem die Rede auch sonst genügende Proben giebt. Natürlich, wo sich der Gedanke nur beziehungsweise über ihn erhebt, da ist auch bei der Form nur das Gleiche möglich[374]).

Fassen wir nun die zweite Seite, welche Sokrates oben unter den Erfordernissen einer Rede hervorhob, ohne dort noch von ihr aus den lysianischen Aufsatz zu kritisiren, die Anordnung, ins Auge, so wird offenbar auch in dieser Beziehung die Kritik jetzt wenigstens praktisch geübt durch die Vorzüge, welche auch nach dieser Seite hin der ersten sokratischen Rede zufallen. Sie geht wenigstens nicht von dem Besondern, sondern von dem Allgemeinen, von einer Begriffsbestimmung des Gegenstandes aus, wobei

373) Dieser ganze Absatz schliesst sich auf das Engste an Krische a. a. O. S. 33, 35, 42—44, dazu theilweise an Ast a. a. O. S. 101 f. 104. und Steinhart a. a. O. IV. S. 75 und 172. Anm. 95. Unrichtig H. Müller a. a. O. IV. S. 176. Anm. 18.

374) Vgl. Krische a. a. O. S. 35 nebst Steinhart am eben angef. O.

wir wiederum durch die abenteuerliche Ableitung des ἔρως von ῥώμη p. 238 C. erinnert werden, dieselbe nicht für platonisch zu halten, sie scheidet nach derselben ganz scheinbar, was vor Allem nöthig war, beim Lysias aber vermisst ward, mit verständiger Bestimmtheit die Begierde des angeblichen Nichtliebenden von der Liebe, nicht ohne beide unter dem Oberbegriff des Triebes nach dem Schönen zusammenzufassen, sie verfolgt endlich eine wohlgeordnete Disposition. Nur der erste Hapttheil derselben, der Tadel des Liebenden, wird ausgeführt, indem für die Zeit des Liebens sowohl seine Verderblichkeit für den Geist, den Körper und das Besitzthum des Geliebten, als auch seine Widrigkeit im täglichen Umgange, nach dem Anfhören der Liebe aber seine Treulosigkeit entwickelt wird.

Was nun endlich drittens den Inhalt anlangt, so verräth er zwar in demselben Gedankenkreise eine weit grössere Erfindungsgabe, als der lysianische Aufsatz, aber natürlich ist er zunächst nur der vulgären Denkweise entnommen und nicht für unmittelbar platonisch anzusehen. So steht δόξα hier für Erkenntniss, während es in Platons ächtem Sinne nur die gewöhnliche Vorstellung bezeichnet. Nur die Begierde wird hier als das Angeborne, die vernünftige δόξα aber lediglich als das Angeeignete aufgefasst. Das, was hier Liebe genannt wird, soll blose unvernünftige Begierde, das Streben des sogenannten Nichtliebenden nach dem Schönen dagegen das mit vernünftiger Ueberlegung gepaarte sein[375]).

Allein schon der Umstand, dass Sokrates den zweiten Hauptheil, das Lob des angeblichen Nichtliebenden, durchzuführen sich weigert, beweist, dass Platon trotz des fremdartigen Standpunktes doch auch diese Rede zugleich seinen eigenen positiven Zwecken dienstbar zu machen weiss. Auch von diesem fremden Standpunkte aus war es nämlich möglich, gegen das, was derselbe die Liebe nennt, d. h. die leidenschaftliche sinnliche Liebe, den ganz richtigen Tadel auszusprechen und sie ganz richtig zu charakterisiren, wobei dann nur freilich das im Gegensatz dazu empfoblene Streben des Nichtliebenden sich vielmehr der voraufgeschickten Einleitung gemäss schon jetzt als derselben Kategorie angehörig, und zwar nur als ein verkappteres und versteckteres Treiben ganz von derselben Art ergiebt. Die vernünftige Ueberlegung, von

375) Krische a. a. O. S. 36—40.

Sprnng vermittelt. Und das ist eben so das Wesen alles Mythischen, dass es einerseits zwar ewige Thatsachen in zeitliche Form auseinanderzieht, andererseits aber auch eben so umgekehrt eine ganze Entwickelungsreihe in eine einzige fertige Anschauung, in eine einzige ideale Thatsache zusammenknüpft[378]). Wie weit dabei in der That die Anerkennung der drei anderen Gattungen nur eine scherzhafte ist, das bleibt vor der Hand auf sich beruhen.

Aber auch das hätte man nicht übersehen sollen, dass auf der einen Seite zwar Sokrates im Gegensatz gegen die fremden Quellen der Begeisterung für seine vorige Rede die gegenwärtige p. 242 B. C. auf sein eigenes Dämoniou zurückführt[379]), auf der andern Seite aber trotzdem einen fremden Nameu uud zwar wiederum den eines Dichters, nämlich, wie schon bemerkt, des Stesichoros an die Spitze stellt. Unmittelbar mit ihm identificiren wollte sich Sokrates trotz der hervorgehobenen Geistesverwandtschaft gewiss nicht, vielmehr ausdrücklich sagt er, er wolle klüger sein, nicht blos als Homeros, der sein Vergehen gar nicht wieder zu sühnen verstand, sondern auch als Stesichoros, der es erst sühnen lernte, nachdem er zur Strafe blind geworden, er wolle seine Palinodie vielmehr darbringen, bevor ihn noch die gleiche Strafe ereilt habe, p. 243 B. Dazu kommt denn noch ferner der bereits oben erwähnte grammatische Scherz mit den Namen des Stesichoros und Phädros, der neben seiner ernsten, wie Alles von dieser Art im Dialog, auch seine ironische Bedeutung hat, indem er so den Inhalt dieser Rede für blose Dichterbegeisterung erklärt, d. h. das Wahre in mythisch-poetischer und nicht buchstäblich zu nehmender Form. Endlich dürfte auch das Zugeständniss, dass für Streitsüchtige (*δεινοῖς*) in der ferneren Beweisführung viel Zweifelhaftes übrig bleiben werde, p. 245 B., demselben Zwecke dienen[380]).

Dieser fernere Nachweis besteht nun natürlich darin, dass die Liebe in der That zu jener Classe des Wahnsinns gehört, welche uns zu unserm Heile von den Göttern gesandt wird, d. h. nach der eben gegebenen Deutung der *μανία*, zu jener, welche das höhere Leben der Seele constituirt. Zu diesem Ende muss nun aber unausbleiblich die gesammte Entwickelungsgeschichte der Seele verfolgt werden, um innerhalb ihrer den Punkt anfzuweisen, von wel-

378) Deuschle am eben angef. O. 379) Krische a. a. O. S. 34. 42.
380) Unrichtig Krische a. a. O. S. 48.

chem aus die Liebe organisch in sie eingreift. Die Liebe gehört nämlich als μανία jedenfalls nicht der Seele in ihrer reinen Wesenheit, sondern vielmehr innerhalb der Erscheinnng an, weil eben dnrch sie die Klnft, welche das Menschliche vom Göttlichen trennt, übersprungen werden soll, mithin doch das Vorhandensein derselben bereits vorausgesetzt wird.

Darnach gliedert sich denn die folgende Hauptmasse der Rede sehr naturgemäss in zwei grössere Abschnitte, von denen der erste (bis p. 249 D.) das Wesen und die innere Gestaltnng der Seele betrachtet, der zweite dagegen auf dieser allgemeinen Grundlage die Bedeutung des Eros im Besonderen entwickelt. Wiederum kann nnn aber dabei in dem erstern dieser Abschnitte nicht von dem Wesen der Seele in seiner Reinheit die Rede sein, weil aus diesem niemals das, worauf es hier gerade ankommt, nämlich das, was die Erscheinung im Gegensatz gegen dasselbe zur Erscheinung macht, erklärt werden kann, sondern es müssen diese Momente gleich in die ideale Schildernng mit hinübergenommen werden, und dieser Umstand gerade ist es, welcher derselben den Stempel des Mythischen aufdrückt nnd sie, so zu sagen, zu einer transscendenten Entwickelungsgeschichte der Seele macht. Es handelt sich hier mithin gar nicht nm die Idee der Seele, sondern nur um eine idealere Erscheinungsform derselben, als sie dies Erdenleben darbietet, mithin, vom Standpunkte des letztern angeschaut, nm ein früheres Dasein, eine Präexistenz, nur dass das Vor und Nach bei dem fortlaufenden Wechsel beider Zustände in Wahrheit eine inadäquate Ausdrucksweise ist. Es handelt sich eben so wenig um ein Losreissen von den Schranken des Raumes, wie von denen der Zeit, nicht um vollständige Körperlosigkeit, sondern nur um eine, so zu sagen, durchsichtigere Körperlichkeit. Es soll nicht blos der Präexistenzzustand der Seele geschildert, sondern auch ihr Herabsinken aus demselben in das irdische Dasein vermittelt werden, wobei denn nunmehr der zweite Theil nicht mehr blos dem ersten, wie das Besondere dem Allgemeinen, sondern auch als ein gleichberechtigter Factor gegenübertritt, d. h. nicht blos den Eros behandelt, sondern überhaupt die Geschichte der Seele fortsetzt, der vorirdischen die irdische, dem Abfall die allmähliche Rückkehr entgegenstellt, wobei nur der Eros als der Hebel dieser ganzen letztern Bewegung die Hauptrolle spielt. Auf der andern Seite bleibt aber, auch so angesehen, doch wieder zu-

gleich der erste Theil allgemeinerer, der zweite speciellerer Natur. So wenig nämlich das Räumliche und Zeitliche bloses Symbol sind, so wenig sind sie doch auch die Hauptsache, sondern dies ist vielmehr der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit: der erste Theil schildert das innere ideale Besitzthum der Seele, der zweite zeigt, inwieweit dasselbe im Verhältniss zur Aussenwelt, zunächst zur Körperlichkeit und dann erst in dem durch dieselbe vermittelten Verkehre der einzelnen Seelen mit einander zur wirklichen Anwendung kommt, damit aber auch erst in wirkliches geistiges Eigenthum verwandelt wird[381]). Eben damit kehrt sich aber auch, auf diesem Punkte angelangt, das Verhältniss geradezu wieder um, das wahre Ideal liegt eben vielmehr erst in dieser freithätigen Aneignung, nicht in der Präexistenz, sondern in der selbsterkämpften Rückkehr in dieselbe, kurz, der zweite Theil nimmt dem ersten gegenüber nicht mehr eine absteigende, sondern vielmehr eine aufsteigende Bedeutung an. In der That, diese verschiedenen Wechselbeziehungen der einzelnen Abschnitte festzuhalten, daran hängt die richtige Auffassung des ganzen Mythos, denn gerade darin besteht hier das Wesen der mythischen Darstellung.

Dieselbe Unmöglichkeit, das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Glieder unter einem einzigen Gesichtspunkte aufzufassen, kehrt nun eben deshalb auch in der weitern Eintheilung wieder, ja es ist aus dem gleichen Grunde nicht einmal leicht, dieselbe überhaupt auch nur zu finden. Von

V. dem ersten Hauptabschnitte dieser Rede

namentlich könnte es auf den ersten Anblick scheinen, als ob derselbe in zwei sehr ungleiche Theile zerfiele, von denen der erste, p. 245 C. — 246 A., das Wesen, der zweite aber die Erscheinungsform der Seele behandelt, und Platon selbst leistet dieser Auffassung dergestalt Vorschub, dass man sie in der That als keine ganz unbeabsichtigte ansehen kann. Nämlich unmittelbar nach jenem ersten Absatze erklärt er, über das Nächstfolgende mythisch reden zu wollen, gerade als ob er bisher dialektisch gesprochen hätte, und beziehungsweise, d. h. so weit dies inner-

381) Zu einer richtigen Auffassung der in diesem Absatze behandelten Verhältnisse sind erst ganz neuerdings durch Deuschle a. a. O. S. 19 ff. 30. die Wege gewiesen worden. Worin ich abweichender Ansicht bin, darüber habe ich mich Jahn's Jahrb. LXX. S. 147 ff. ausgesprochen.

halb der mythischen Umgebung möglich ist, muss denn auch wohl das Letztere in Wirklichkeit der Fall sein.

Die Seele greift der Natur der Sache gemäss als der Sitz aller philosophischen Betrachtnng in alle drei Gebiete derselben ein, und ihr Wesen gliedert sich daher zu einer dreifachen Aufgabe, der physischen, Princip des Lebens und der Bewegung, der dialektischen, das der Erkenntniss zu sein, nnd endlich der ethischen, diese beiden Aufgaben im sittlichen Geiste zusammenzufassen, und eben damit alles Körperliche und ihre eigene dem Sinnlichen zugewendete Seite zn beherrschen, nur dass freilich diese dritte Aufgabe eigentlich schon mit der zweiten, die Tugend mit der Erkenntniss auf dem sokratisch-platonischen Standpunkte gegeben ist. Die erste dieser Aufgaben erstreckt sich rein auf das Verhältniss zum Körper, die zweite in ihrer Vollendung auf die reine Geistigkeit der Seele, wobei aber das Körperliche als empirischer Ausgangspunkt nicht entbehrt werden kann; alle drei Bestimmungen aber fallen unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der Unsterblichkeit zusammen, denn dies ist eben die gemeinsame Form, kraft welcher die Seele, obwohl selber nur ein Erscheinungsding und mithin dem Werdenden angehörig, dennoch weit näher, als irgend ein Körperliches, dem ewigen Sein der Ideen verwandt ist. So fern nun aber diese eben in dem erwähnten kurzen Abschnitte erhärtet wird, steht allerdings alles Folgende demselben analog wie die Erscheinung dem Wesen gegenüber.

Allein dies ist doch nur erst die eine Seite der Sache. Die Unsterblichkeit wird hier nur erst mit der physischen Aufgabe der Seele zusammengebracht, erst die weiterhin folgende Schilderung des Präexistenzzustandes und sodann namentlich der ἀνάμνησις entschleiert ihr intellectuelles Leben, so dass das Frühere nicht mehr blos als die ideale, sondern zugleich als die blos empirische Voraussetzung erscheint. So angesehen, wird aber die Zweitheilung eine andere, indem sodann der erste Abschnitt vielmehr bis p. 246 D. ausgedehnt werden muss.

In der Bestimmung der Seele als Princip der Bewegung (ἀρχὴ κινήσεως) liegen nämlich mit gleicher Nothwendigkeit zwei entgegengesetzte Pole, einmal nämlich mit ihrer Unsterblichkeit ihre Erhabenheit über alles Sinnliche, dann aber doch zugleich die Nothwendigkeit „sich alles Unbeseelten anzunehmen", d. h. sich mit dem Körper zu einem ζῶον zu verbinden, p. 246 B. — D.; in die

Mitte muss aber eben dieses Gegensatzes wegen ein vermittelnder Abschnitt treten, welcher die Seele selbst in ihrer innern Getheiltheit, d. h. nach ihrer dem Uebersinnlichen und nach ihrer dem Sinnlichen zugewendeten Seite darstellt, p. 246 A. B.

So stellen vielmehr in diesem engern Kreise die beiden letzten Absätze zum ersten das Verhältniss der Erscheinung zum Begriffe dar, so wie denn Platon zunächst auch nur auf sie die ausdrückliche Erklärung einer mythischen Behandlungsweise bezieht, indem er nämlich sagt, über die innere Gestaltung (ἰδέα) der Seele, wie dieselbe an sich ist, d. h. dialektisch, zu reden, sei zwar die langwierigere Erörterung, offenbar nämlich weil sie methodisch fortschreitet und keine Mittelglieder überspringt, aber auch die göttliche, d. h. die vorzüglichere, wenn sie nur überhaupt auf diesem Felde möglich wäre; gleichnissweise, d. i. mythisch darüber zu sprechen, sei dagegen ein abgekürztes, aber auch blos menschliches Verfahren, p. 246 A. Natürlich kann nun aber der Mensch auch nur das Menschliche erreichen, und so haben wir denn hier die bündigste Erklärung Platons selbst über die Stelle, wo sein mythisches Verfahren überall nothwendig eintreten muss, nämlich überall da, wo er genöthigt ist, das Werdende und die Erscheinung als solche zur Darstellung zn bringen[382]). Auch schon der Ausdruck ἰδέα selbst zur Bezeichnung der innern Gestaltung und Gliederung der Seele ist bereits bildlich-mythischer Natur und überdies herübergenommen aus der voraufgehenden Rede,

382) Ein Eingeständniss dialektischer Ungeübtheit, wie ich mich noch neuerdings, Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 592 durch Krische anzunehmen verleiten liess, liegt in dieser Stelle nicht, vielmehr bestätigt sie durchaus die folgenreichen Entdeckungen, welche Deuschle, Die plat. Sprachphil. S. 38—44. Die plat. Mythen S. 3—17, über die Natur der mythischen Darstellung bei Platon gemacht hat. Gelegentlich äussern sich auch Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Platon, Berlin 1852. 8. S. 16 f., und Hermann, Gesammelte Abh. S. 291 f., ganz entsprechend, aber ohne die Consequenzen zu ziehen. Mit dem religiösen Charakter des Platonismus hat daher diese Einkleidung so wenig, wie die mit ihr zusammenhängende Berufung auf ‚gottbegeisterte' Männer irgend Etwas zu thun, obwohl dies nicht blos Ackermann, Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Hamburg 1835. 8. S. 52 f., bei welchem aus dieser Voraussetzung hauptsächlich seine durchaus schiefe und einseitige Auffassung des platonischen Standpunktes fliesst, sondern auch Baur, Sokrates und Christus S. 91 ff., der dabei im Uebrigen viel richtiger urtheilt, u. A. glauben.

welche eben so, wie später p. 253 C. die vorliegende, als *μῦθος* bezeichnet ward, weil sie, wie wir dies jetzt, von hier zurückschliessend, näher bezeichnen können, den Standpnnkt der blosen Vorstellung, ‚da diese — anf der subjectiven Seite — der Erscheinung — auf der objectiven — entspricht, festhielt und zwar, was sie von der vorliegenden nnterscheidet, an einer solchen Form derselben, welche das Falsche mit dem Wahren vermischt. Nämlich anch dort ward p. 237 D. dieselbe Bezeichnnng *ἰδέα* für die beiden dort angenommenen innern Gestaltungen oder Triebkräfte der Seele, Vernunft nnd Begierde gebraucht, ja, noch mehr, es sind hier eben diese selber, nur in veränderter Stellung und Bedeutung, nämlich unter dem Führer die erstere, nnter dem unlenksamen Rosse die letztere verstanden, überdies aber ist in dem edlern Rosse, d. h. dem *θυμός* ein Mittelglied eingeschoben.

Mit der obigen Bemerkung will indessen Platon dem vorhin bereits Bemerkten gemäss keineswegs sagen, dass der Unsterblichkeitsbeweis, welchen er übrigens seiner Snbstanz nach dem den Pythagoreern geistesverwandten Krotoniaten Alkmäon in Uebereinstimmung mit den sonstigen pythagorisirenden Spuren des Dialogs zn verdanken scheint[383]), eine eigentlich dialektische[384]), sondern nur, dass er eine mehr der streng wissenschaftlichen sich annähernde, eine logisch-begriffliche Form hat. Letztere wohl, denn die bewegende nnd belebende Kraft schreibt Platon auch sonst der Seele ohne allen Beweis ohne Weiteres zu; eher wird hier noch aus der Erfahrungsthatsache, dass nnr dem beseelten Körper seine Bewegung von innen, dem nnbeseelten von anssen kommt, eine Art von Beweis geliefert; die ganze Form der Beweisführung aber knüpft an die parmenideische an: ‚das reine Sein kann weder werden, noch vergehen, denn sonst wäre es noch nicht oder aber nicht mehr das Sein‘, indem sie dieselbe von diesem reinen Sein auf das Princip (*ἀρχή*) überhaupt überträgt nnd demgemäss in die andere Gestalt umsetzt: das Princip selbst kann weder werden, noch vergehen, denn sonst würde entweder alles Andere nicht aus dem Princip selber, oder aber es würde dann gar

383) S. hierüber nnd über die eleatische Form der Beweisführung Krische a. a. O. S. 50. vgl. S. 49. Anm. 1.

384) Wie ich selber ehemals Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 597. Prodr. S. 84 f. mit Krische a. a. O. S. 48 behauptet habe. S. die eingehende Widerlegung von Deuschle, Die plat. Mythen S. 20 f.

Nichts mehr, wenn das Princip selbst zu Grunde gegangen wäre, aus welchem allein doch alles Werdende werden kann. Allein trotzdem fehlt durchgängig die genauere Ableitung und Bestimmung der in demselben gebrauchten Begriffe in ihrem gegenseitigen Verhältniss: ‚auch das wahrhaft Seiende', bemerkt Deuschle[385]) mit Recht, ‚wenn die Darstellung seines Wesens zur Grundlage innerhalb eines Mythos gemacht wird, muss eine veränderte Form der Darstellung annehmen, nämlich die blos dogmatische, weil diese der allgemeinen Bedeutung des Mythos am Nächsten kommt. Denn indem sie die Begriffe unmittelbar in ihrer Zusammengehörigkeit fixirt, wird an die Stelle der Gedankenentwickelung gleich die ontische Anschauung selbst gesetzt, in welche die genetische Entwickelung umzuwandeln auch der Zweck alles Mythos ist'.

Auch die Vergleichung der Seele mit einem Gespann hat, wie schon Hermias (bei Ast S. 125) bemerkt, an dem Anfange des parmenideischen Gedichtes ihr Vorbild. Schwieriger ist es dagegen zu beurtheilen, ob und in wie fern Platon bei der Gliederung der Seele selbst sich an die Pythagoreer angeschlossen hat, denn einmal war der Unterschied von Vernunft und Begierde, an welche er zunächst anknüpft, bereits in das Volksbewusstsein übergegangen, so fern ja die voraufgehende Rede, in welcher er auftritt, durchaus den populären Standpunkt festhält, und es scheint daher zu diesem Zwecke keines Zurückgehens auf die Pythagoreer zu bedürfen, zweitens aber sind die Angaben über die Eintheilung des Seelenlebens bei den Letzteren durchaus einander widersprechend. Allein was den erstern Punkt anlangt, so bleibt doch den Pythagoreern hier immerhin das Eigenthümliche, dass sie Vernunft und Begierde nicht als blose verschiedene Kräfte, sondern geradezu als verschiedene Theile ansahen und demgemäss ihnen auch verschiedene körperliche Sitze einräumten, und gerade dieser Punkt ist es, welchen Platon im Gorgias (s. o. S. 107 ff.) einer genauern Benutzung vorzubehalten scheint. Was aber die zweite Schwierigkeit anbetrifft, so halten wir uns hier ausschliesslich an die Nachrichten, welche bestimmt auf den Philolaos, als den einzigen Schriftsteller dieser Schule, zurückgehen, indem alle anderen eben deshalb aus einer vagen, blos mündlichen Tradition geschöpft sind. Von dieser Art haben wir nun aber

385) a. a. O. S. 21.

zwei, die eine jene Angaben im Gorgias selbst, nach welchen Philoloas, wenn schon in bildlicher Hülle, das innere Wesen der Begierde recht gut im Gegensatz gegen die Vernunft beschrieb, und sodann das 21. Fragment (aus den Theol. Arithm. p. 22), nach welchem Seele und Empfindung — also auch wohl die Begierde — ihren Sitz im Herzen, Geist oder Vernunft (νοῦς) aber im Gehirne haben[386]).

Zu gleicher Zeit sind nun aber in die beiden letzten Absätze dieses ganzen Abschnittes wiederum mehrere Bestimmungen eingewoben, welche höherer Art, als das im ersten Absatz Enthaltene sind, nämlich der Gegensatz der göttlichen und der menschlichen, ferner der beschwingten und der schwingenberaubten Seelen und endlich der unsterblichen und der sterblichen ζῶα. Der erste dieser Gegensätze kommt zunächst bei der innern Gliederung der Seele in Betracht, und da sich ausdrücklich der dritte als ihm entsprechend ergiebt, so ist auch bei den göttlichen Seelen eine entsprechende innere Gliederung vonnöthen, auch in ihnen muss ein niederer, dem Körperlichen zugewandter Theil sein, nur dass sich hierüber das Genauere nicht einmal mythisch angeben lässt und jedenfalls ein ähnlicher Widerstreit zwischen den verschiedenen Theilen, wie beim Menschen ausgeschlossen ist. Diese unsterblichen ζῶα, welche Körper nnd Geist auf ewige Zeiten mit einander verbinden, sind nämlich offenbar die Gestirne, welche bekanntlich auch schon den älteren Philosophen und wahrscheinlich auch wiederum den Pythagoreern[387]) für Götter galten, obwohl Platon selbst dies nur für eine hypothetische, nicht auf sicherem Begriffe (λόγου

386) Ein vollständiges Verzeichniss aller einschlagenden Stellen giebt Stallbanm zu p. 246 A. Proleg. ad Tim. S. 53. Seltsam nur, dass er von der Unvereinbarkeit mancher dieser Angaben nichts gemerkt zu haben scheint. Z. B. Diag. Laërt. VIII. 30 und Suid. s. v. **νοῦς** geben vielmehr eine Dreitheilung von **νοῦς**, **φρένες**, **θυμός**, von denen die beiden ersteren im Gehirn, der **θυμὸς** aber im Herzen seinen Sitz habe.

387) **θεῖα σώματα** Philol. b. Stob. Ecl. phys. I. p. 488 (Fr. 11 Böckh); der vornehmste Weltkörper, das Centralfeuer, heisst nicht blos Hestia, sondern auch Mutter der Götter (eben da), d. h. wohl: die höchste dieser Gottheiten: sie ist nämlich der ruhende Mittelpunkt der Bewegung nnd eben so die ursprüngliche Lichtquelle (Böckh a. a. O. S. 123 ff.) für die anderen Gestirne; Ruhe und Licht entsprechen aber in der bekannten pythagoreischen Tafel der Gegensätze dem edleren Princip, dem **πεπερασμένον**, Bewegung und Finsterniss dem **ἄπειρον** (Aristot. Met. I, 5. 986 a. 15 ff.). Dass möglicherweise auch zugleich vom umschliessenden Feuer die Beleuchtung

λελογισμένου) beruhende Annahme stehen lässt, weniger wohl weil er an ihrer Richtigkeit an sich zweifelt, als um sich dagegen zu verwahren, als ob das Wesen des Göttlichen hiermit bereits erschöpft sei. Der zweite Gegensatz dagegen entspricht den beiden anderen nicht vollständig, sondern zu den beschwingten Seelen gehören neben den göttlichen auch die menschlichen im Zustande der Präexistenz, nach empedokleischem, vielleicht auch wiederum pythagoreischem und herakleitischem Vorbilde[388]) Dämonen genannt, p. 246 E. 247 B. Dies sind die beiden verschiedenartigen Gestalten, in welchen die Seele zur Erscheinung gelangt (ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη p. 346 B.).

Dass übrigens durch den Besitz der Flügel der vollkommnere Zustand der Seele bezeichnet wird, weil den Flügeln die Fähigkeit des Emporflatterns (μετεωροπορεῖν) zukommt, die räumliche Höhe aber Bild der geistigen Vollkommenheit ist, das wird schon hier angedeutet und hierzu geschickt auch der Umstand benutzt, dass die Gestirne der Mitte der Weltkugel, d. h. der Erde, gegenüber nach oben, weil mehr nach dem Umkreise zu liegen. Hier nämlich trifft Bild und Sache zusammen, es sind dies in der That die vollkommneren Weltkörper, und auf ihnen werden wir uns in der That die Menschenseelen in der Präexistenz als lebend zu denken haben, also nicht körperlos[389]), sondern mit einem edlern,

stammt (Martin *Etudes sur le Timée de Platon* II. S. 101. Böckh Unters. üb. d. kosm. Syst. des Plat. S. 94), ist für die vorliegende Frage gleichgültig.

Uebrigens ist zu erinnern, dass θεός weder hier p. 246 C. Ende, noch unten p. 249 C. gemäss dem ganzen Zusammenhange den höchsten, absoluten Gott des Platon, den Gott κατ' ἐξοχὴν bedeuten kann, wie Steinhart a. a. O. IV. S. 82 und 117. Anm. 89. Hermann *Vindiciae disputationis de idea boni secundum Platonem*, Marburg 1839. 4. Anm. 44 und, obwohl zweifelnd, ich selbst Prodr. S. 88 annehme; es ist vielmehr die Einheit des Göttlichen in concreter Anschauung, so dass das im Ganzen in diesem Ausdruck Zusammengefasste auch von jedem einzelnen Gotte gilt. Das Erstere würde überdies vielmehr ὁ θεός heissen müssen.

388) Empedokles V. 1—6. Karsten; für Herakleitos s. Diog. Laërt. IX, 7. vgl. mit Fragm. 51. Schleiermacher (s. jedoch Zeller a. a. O. I. S. 163 f. Anm. 1), für die Pythagoreer Diog. Laërt. VIII, 32. vgl. 31. (εἰς τὸ ὕψιστον = auf die Gestirne?)

389) Wie ich Prodrom. S. 89 mit Krische a. a. O. S. 57. 67 angenommen habe; der von mir dort behauptete Widerspruch ist mithin nicht vorhanden; so wie auch das θεῖον γένος p. 246 D. dort falsch von mir erklärt ist, das Richtige s. u.

siderischen Körper umkleidet. Diese Verbindung ist allerdings eine Nothwendigkeit, die dagegen mit einem ‚irdischen' Leibe wird in diesem Zusammenhange nur als ein Verlust der Flügel und ein Herabfallen von der Höhe bezeichnet.

Die Ursache dieses Abfalles wird nun ostensibel als das Thema des zweiten Abschnittes, p. 246 D.—249 D., hingestellt; lag also alles bisher Betrachtete noch im Wesen der Seele, so tritt demselben erst jetzt ihre Geschichte gegenüber. Allein um dies zu können, muss vielmehr erst der Zustand der Befiederung oder Präexistenz genauer, als bisher geschildert und namentlich hervorgehoben werden, dass es sich für die vorliegenden Zwecke nicht sowohl um die physische, ja auch nicht um die ethische, sondern um die intellectuelle Seite handelt: erst hier tritt gerade das Wesentlichste vom Wesen der Seele, das Ideal der Erkenntniss in den Vordergrund, welches aber in seiner Reinheit nur den Göttern zukommt (bis p. 248 E.), damit ist nun aber in einem zweiten Absatze (bis p. 248 A.) der Betrachtung des unterscheidenden Charakters der menschlichen Erkenntniss und zugleich der einzelnen menschlichen Individualitäten selbst von einander der Weg gebahnt und damit die Betrachtung ins Erdenleben selber bereits hinabgeführt, worauf denn drittens innerhalb dieses letztern selbst auch die Grenze nach unten gegen die Thierseele zu ziehen, mit anderen Worten der eigentliche Charakter des eigentlich menschlichen Denkens zu bestimmen ist, welcher sich in der ἀνάμνησις ausspricht[390]).

Den Schwingen wohnt die Kraft bei, nach oben emporzuheben, wo die Götter wohnen, also die Seele auf die Gestirne zu erheben, sie zu ihrem vollkommeneren, präexistentiellen Dasein emporzutragen. Sie haben daher auch am Meisten von Allem, was sich um den Körper herum befindet (τῶν περὶ τὸ σῶμα) am Göttlichen Theil, d. h. die durch sie versinnlichte geistige Kraft ist die gottverwandteste von allen. Das Göttliche aber ist weise, gut und schön, von dem Weisen, Guten und Schönen nähren sich daher und wachsen die Schwingen, p. 246 D. E. Das Weise, Gute und Schöne ist nun aber offenbar nichts Anderes, als der Inbegriff der Ideen, die Götter selbst also sind nur dadurch Götter, weil sie ihrer theilhaftig sind, weil sie ihnen näher stehen, als die Men-

390) Vgl. Deuschle a. a. O. S. 24.

schen, weil ihre Erkenntniss derselben eine höhere und reinere ist. Die Schwingen bezeichnen mithin nichts Anderes, als die Fähigkeit, sich von ihnen zu ‚nähren,' d. h. sie in sich aufzunehmen, sie zu erkennen, nur aber freilich so, dass nur das Göttliche das Göttliche erkennt, dass mithin immer schon, so zu sagen, eine gewisse Erkenntniss vor der Erkenntniss, ein gewisser idealer Inhalt in der erkennenden Seele vorhanden sein muss, und eben so wachsen mit dieser Nahrung die Schwingen, d. h. mit der schon erlangten Erkenntniss die Fähigkeit zum immer weiteren Fortschreiten in derselben.

Die Ideen sind also erhabener, als die Gestirne selbst, und da diese an die oberen Theile der Weltkugel vertheilt sind, so muss jenen bildlich der ‚überweltliche Raum' zugeschrieben werden. Die Götter selbst müssen sich daher erst zu ihnen aufschwingen, ‚so viel Schönes es auch schon innerhalb des Weltalls zu schauen giebt.' Durch diesen letztern Zusatz wird, was den eigentlichen Kern des Gedankens betrifft, bereits angedeutet, was späterhin in der *ἀνάμνησις* seine weitere Ausführung findet, die Anknüpfung der Erkenntniss an die Empirie, was aber das gewählte Bild anlangt, eben so die Anknüpfung einer fingirten überkosmischen Bewegung der Weltkörper, welche nur von Zeit zu Zeit (*διὰ χρόνου* p. 247 D.), nach Ablauf bestimmter grosser Zeiträume, d. h. wie sich späterhin genauer ergiebt, alle zehntausend Jahre eintreten soll, an ihre gewöhnliche und wirkliche kosmische Schwingung, sofern ja schon diese letztere in den oberen Räumen der Welt vor sich geht und mithin Folge des Besitzes ihrer Schwingen ist. So ziehen also die Götter, indem auch das obige Bild von der Nährung der Schwingen festgehalten wird, zum ‚Mahle und Schmause' aus, in der feststehenden Reihenfolge, d. h. die unteren, mehr nach der Mitte zu gelegenen Planeten hinter den oberen, dem Umkreise der Weltkugel mehr sich nähernden her, und hinter jedem Gotte die zugehörigen Dämonen, d. h. mit jedem Gestirn die auf ihm lebenden vernünftigen Einzelwesen. Man hat nun vielfach geglaubt, dass Platon bei der Ordnung dieses Zuges dem Weltsysteme des Philolaos folgt, wozu doch wohl nur dann ein Grund gewesen wäre, wenn dieses besser, als sein eigenes den Zwecken entsprochen hätte, welche durch diese ganze astronomische Einkleidung versinnbildlicht werden sollten, wovon sich aber vielmehr das gerade Gegentheil erhärten lässt. Zunächst nämlich darf man nicht

übersehen, dass Platon schon hier in die astronomische Auffassung der Götter die Betrachtungsweise der Volksreligion einmischt, weil die Gottheiten derselben geistige Mächte sind, nicht als ob für ihn ein Widerspruch zwischen beiden Auffassungen bestände, sondern weil dies in der mythischen Darstellungsweise die einzige Möglichkeit ist, um so diese intellectuelle Seite der Betrachtung allmählich immer schärfer als die eigentlich wesentliche in den Vordergrund zu drängen. So zunächst die Zwölfzahl der ‚grossen' Götter, so Zeus als Führer des Zuges, so ist es endlich auch zu erklären, warum diejenige Gottheit, welche dem Zuge nicht folgen darf, sondern im ‚Hause der Götter,' d. h. im inneren Weltenraume zurückbleiben muss, gerade Hestia genannt wird, nämlich weil Hestia die unterste Stelle im Zwölfgöttersysteme einnimmt. Obwohl nun auch Philolaos sein Centralfeuer, um welches sich nach dem dekadischen Zahlensysteme zehn göttliche Weltkörper, unter ihnen auch die Erde, drehen, gleichfalls Hestia nennt; so kann doch dieses hier nicht gemeint sein. Denn darnach müsste sich auch die Erde mit emporschwingen zum überweltlichen Raume und die auf ihr lebenden Menschenseelen mit ihr, d. h. die letzteren wären dann auch in diesem irdischen Zustande beschwingt, während doch aus p. 246 C. 248 C. das Gegentheil ausdrücklich erhellt. Vielmehr wird gerade darum die Versetzung auf die Erde als Verlust der Flügel in diesen Stellen bezeichnet, weil es eine Versetzung auf einen der kosmischen und folglich auch der an sie angeknüpften überkosmischen Bewegung entbehrenden Weltkörper, weil die Erde die ruhende Mitte des Weltalls ist. Die Mitte aber bezeichnet das Unten, folglich ist sie die unterste unter den Gottheiten, Hestia; eigentlich ist sie freilich, als unbewegt, auch unbeseelt und eben deshalb eigentlich gar keine Gottheit mehr; die mythische Form verdeckt indessen diesen Widerspruch. So bleibt denn ein Anschluss an den Philolaos nur in so weit übrig, als das platonische Weltsystem mit dem seinen zusammenstimmt, d. h. in dem Gegensatz der vollkommneren Fixstern- und Planetengegen die unvollkommnere Erdregion, und hieran soll uns gewiss auch die Bezeichnung der Hestia erinnern, die bei aller sonstigen Abweichung doch hier so gut, wie beim Philolaos, den mittlern, ruhenden Körper des Weltkugel bezeichnet. Auch der ‚überweltliche Ort' hat ohne Zweifel an dem umschliessenden Feuer oder Olympos des Philolaos sein Vorbild, welches sich schon durch sei-

nen Namen als einen der Hauptsitze des Göttlichen bewährt und in welches Philolaos nach Stobäos (Ecl. phys. I, p. 488) auch die ‚Reinheit der Elemente' (*εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων*) verlegt haben soll, gewiss ein gutes Vorbild für die folgende sinnliche Darstellung der Ideen, wie es auch im Uebrigen um die genauere Deutung dieses Ausdruckes stehen mag[391]), p. 246 E. — 247 C.

Diese nun folgende Schilderung der Ideen soll nun aber trotz ihres sinnlich - bildlichen Ckarakters nichts desto weniger der Wahrheit dienen, p. 247 C., und so tritt denn auch unter dieser Form die Begründung der Ideen auf die eleatische *οὐσία*, welche uns schon aus den voraufgehenden Dialogen bekannt ist, hervor, und wie z. B. die *οὐσία* im Kratylos, p. 423 D., über alle sinnlichen Qualitäten erhoben wird, so wird sie auch hier als farb-, gestalt- und stofflos, mithin als unkörperlich bezeichnet. Um sie herum nimmt auch die wahrhafte Erkenntniss diesen Ort ein, d. h. wie die *οὐσία*, die Idee des Seins als der objective, so wird die Idee der Erkenntniss als der subjective Inbegriff der Ideen gefasst, und auch die mit der Erkenntniss beim Platon stets eng verwachsene Tugend findet unter den Ideen als *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη αὐτὴ*

391) Ich vermag demzufolge den von Böckh wiederholt, zuletzt Philolaos S. 104 ff. hervorgehobenen philolaischen Hintergrund dieser Darstellung nur nach den Modificationen von Krische a. a. O. S. 57—61 anzuerkennen, wobei indessen der Irrthum des Letztern, als ob die Erde trotz ihres Ruhens sich dennoch um die Weltaxe drehe, durch Böckh, Unters. üb. d. kosm. Syst. des Plat., S. 63—85 genügend widerlegt ist. Viel radicaler noch verfährt Deuschle a. a. O. S. 28 f., der überhaupt jede astronomische Auffassung verwirft, dadurch aber nach seinem eigenen Eingeständnisse sich jede Deutung nicht blos der *ζῶα ἀθάνατα*, sondern auch eines so bestimmten und daher gewiss nicht bedeutungslosen Zuges, wie des Zurückbleibens der Hestia unmöglich macht. S. im Uebrigen gegen ihn meine angef. Rec., Jahn's Jahrb. LXX, S. 148 — 150.

Unter der *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων* versteht Böckh, Philol. S. 98 den ausserweltlichen unbegrenzten leeren Raum, mit welchem Stobäos den Olymp verwechselt habe. Dissen, Göttinger gelehrte Anzeigen 1827. S. 834 f. widerspricht ihm, irrt aber selbst darin, dass Stobäos den Fixsternhimmel als Olymp bezeichne, da die Worte *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος* sich vielmehr auf das vorhergehende *πῦρ ἀνωτάτω τὸ περιέχον* zurückzubeziehen scheinen. Aber auch so lassen diese Worte noch eine doppelte Auslegung zu, die von Böckh a. a. O. S. 94. Anm. 1. = *τὸ ἀνωτάτω μέρος, δηλαδὴ τὸ περιέχον* oder aber die, welche den Genetiv in seinem gewöhnlichern Sinne nimmt, so dass wirklich nur der äusserste Rand des umschliessenden Feuers und nicht dieses selbst in seiner Gesammtheit

ihren Platz, p. 247 D. vgl. p. 250 [392]). Dies ganze intelligible Sein aber wird als ὄντως ὄν dem abgeleiteten Dasein gegenübergestellt, p. 247 E.

Die Fahrt der Götter nun geht ohne alle Störung von Statten. Zwar hat auch bei ihnen jene reine Wesenheit nur den Führer der Seele, den νοῦς, zum Beschauer, aber dieser füttert nach der Rückkehr auch die Rosse mit Nektar und Ambrosia. D. h. auch die niederen Seelenfunctionen haben hier in einem weit höhern Grade an dem höhern Leben des Geistes Theil, und die Erkenntniss ist hier weit mehr eine der unmittelbaren, intuitiven sich annähernde, p. 247 C. — E.

Anders ist es schon in der Präexistenz mit den menschlichen Seelen, von denen auch die am Höchsten stehenden den Göttern blos möglichst ‚folgen,' d. h. wie dies hier auch geradezu erklärt wird, möglichst ähnlich (εἰκασμένη), keineswegs also gleich sind, vielmehr sich von ihnen unterscheiden wie das Besondere vom Allgemeinen, das Abgeleitete vom Ursprünglichen. Eben daraus, dass die Einzelseelen doch auch schon in der Präexistenz blose Einzeldinge sind, folgt ferner die Verschiedenheit auch der einzelnen Individualitäten von einander auch schon in diesem Zustande, welche der Mythos durch die verschiedene Art, wie sie

---

Olymp genannt worden wäre. Im letztern Falle aber kann man um so leichter mit Krische, *De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico*, Göttingen 1830. 4. S. 62 unter der εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων den Aether verstehen, der dann also das umschliessende Feuer noch wieder seinerseits umschliessen würde, zumal da Philolaos auch mit dem Centralfeuer Aether verbunden zu haben scheint, sofern der demselben zunächst liegende Weltkörper, die Gegenerde, auch die ätherische Erde genannt worden sein soll, Simplic. zu Aristot. de coel. II. p. 124 b (angeführt von Böckh a. a. O. S. 128). Es leuchtet ein, wie vortrefflich die philolaische Bezeichnung des Aethers als ‚Lastschiff der Weltkugel' (ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς Fr. 21.) dazu passt, wenn derselbe so die Weltkugel von aussen zusammenschliesst. Man könnte versucht sein, diese Auffassung mit der von Böckh zu versöhnen, so etwa, dass der Aether das Element des Unbegrenzten wäre und so mit dem ἄπειρον πνεῦμα (Aristot. Phys. IV, 6. 213 b. 22 ff.) ausserhalb der Welt zusammenfiele; indessen wäre dieser Versuch nicht frei von manchen in die Augen springenden Bedenklichkeiten. Dissen a. a. O. möchte lieber das ganze umschliessende Feuer mit dem Aether identisch setzen.

392) S. Heindorf z. d. St., gegen welchen sich Stallbaum mit Unrecht erklärt.

den Göttern folgen, bezeichnet. Es ist daher hier nicht mehr allein von der Schlechtigkeit des einen Rosses, d. h. der Begierde, ja nicht einmal von der Unvollkommenheit der beiden niederen Seelentheile allein, sondern auch von der ihres νοῦς selber die Rede (κακίᾳ ἡνιόχων). Es wird zwischen besseren und schlechteren Führern unterschieden, also auch hinsichtlich des νοῦς selbst eine Verschiedenheit der geistigen Begabung angenommen. Mithin liegt die Schuld des Herabsinkens ins Erdendasein auch keineswegs blos auf der Seite der niederen Seelentheile[393]; ‚es ist keine moralische, sondern eine intellectuelle Schuld', ja nicht einmal eine absolut willkürliche, sondern durch die angeborne Naturanlage nothwendig bedingte oder doch das Erstere nur in so fern, als sich allerdings auf einer solchen gegebenen Naturgrundlage die menschliche Freiheit entwickelt. Das genauere Verhältniss dieser beiden Momente zu einander kann nun bekanntlich, wenn überhaupt, nur auf dem Wege einer genetischen Entwicklung begriffen werden; für eine solche bietet aber der platonische Standpunkt keinen eigentlichen Raum dar, für den Platon bleibt daher nichts Anderes übrig, als beide Thatsachen hart an einander zu rücken, über ihren inneren Widerspruch aber durch eine rasche Wendung hinwegzugehen. Eine solche Wendung ist es, wenn neben der Schuld der Wagenlenker, durch welche die Schwingen erlahmen oder geknickt werden, so dass sie nach der Heimkehr — statt Nektar und Ambrosia — nur der Vorstellung sich als Nahrung bedienen, p. 248 B., auch zugleich mit ganz unbestimmtem Ausdrucke ‚irgend eines' wie zufälligen, also ausserhalb ihrer Schuld liegenden Unfalles gedacht wird, durch welchen die Seele sich mit Vergessenheit und Schlechtigkeit erfüllt, p. 248 C., so dass hier recht absichtlich der Ursprung des Hässlichen und Bösen, durch welches schon nach p. 246 E. die Flügel verloren gehen, ins Dunkel tritt[394]). Der eigentlich objective Grund liegt nach dem Zusammenhange des Ganzen für den Eintritt ins Erdendasein in der Nothwendigkeit,

393) Wie Zeller a. a. O. II. S. 263. vgl. 271. Anm. 1. annimmt.

394) S. Steinhart a. a. O. IV. S. 83 f. und ganz besonders Deuschle a. a. O. S. 26. Die verschiedene kosmische Stellung der Weltkörper, von welcher ausgehend Philolaos auch den Geschöpfen des mehr nach dem Umkreise zu gelegenen je einen höheren Grad der Vollkommenheit zusprach, möchte Krische, Ueb. Plat. Phädr. S. 63, auch hier in Betracht gezogen wissen. Allein dazu reichen Platon's Andeutungen schwerlich hin.

dass aller körperliche Stoff, mithin auch der irdische beseelt werde, und wenn der Dialog diese kosmische Notbwendigkeit, die für den Timäos begreiflicherweise das Wesentliche ist, nicht ausdrücklich hervortreten lässt, so liegt die Ursache einfach darin, weil nicht die physische, sondern die intellectuelle Seite als Endzweck der Betrachtung hervortreten soll, woraus denn folgt, dass der Phädros den dialektischen Gesprächen angehört; ein Widerspruch beider Standpunkte, wie ich selbst ihn früher angenommen habe[395]), ist daher nicbt zuzugeben, der Abfall schliesst die Nothwendigkeit des Abfalls nicht aus. Allerdings aber ist das Physische, wie schon bemerkt, die Basis des Intellectuellen, die Gesetze von beiden sind in letzter Instanz dieselben, die allgemeine Weltordnung, welche daher auch hier als Gesetz der Adrasteia eingreift und sogar die letzte Antwort auf die hier einschlagenden Fragen bietet, indem sie sowohl bestimmt, welche Seelen in der Präexistenz verbleiben, nämlich die, welche nur überhaupt Etwas vom Seienden geschaut haben, als auch die Stufenfolge der Lebensloose im irdischen Dasein feststellt. Zwar steht nämlich nur an der erstern Stelle ausdrücklich θεσμὸς Ἀδραστείας, aber der νόμος an der zweiten ist offensichtlich dasselbe, p. 248 C. Charakteristisch ist aber auch hier wieder die mythische Bezeichnungsweise durch den Namen jener dunklen Naturgottheit, weil sie oben eine weitere Erklärung nicbt zulässt, p. 248 A. — C.

Die eben erwähnte, nunmehr folgende Tafel der verschiedenen Lebensbestimmungen ist als Fortsetzung der Betrachtung über die Verschiedenheit der Individualitäten anzusehen, welche sie gleichsam aus der Präexistenz auf die Erde herabführt, auf welcher allein ein fester Boden für ein wirkliches näheres Eingehen in diesen Gegenstand sich darbietet. Das Princip der Anordnung, welchem Platon dabei folgt, ist neuerdings durch Deuschle[396]) vortrefflich ins Licht gestellt worden. Die Abstufung muss sich nothwendig ,nach dem verschiedenen Grade richten, in welchem die Seele die Ideen geschaut hat, also je nach dem mitgebrachten Inhalt und der dadurch bestimmten Richtung auf verschiedene Ob-

395). Prodr. S. 86.

396) a. a. O. S. 26 f., wodurch alle früheren Betrachtungsweisen dieser Stelle, unter ihnen auch die meine (Prodr. S. 77) veraltet sind. Eine kleine Ungenauigkeit ist es, wenn Deuschle schlechtweg angiebt, die vier ersten Stufen hätten drei Beiwörter.

jecte.' Damit ist denn eine dreifache absteigende Gliederung gegeben, zunächst Alles, was ein ideales, schöpferisches, wesentliches Streben, sodann aber Alles, was blose Nachahmung und blosen Schein oder doch blose Beschäftigung mit der unmittelbaren und einzelnen sinnlichen Materialität als solcher einschliesst und endlich drittens die gänzliche Inhaltlosigkeit, der gänzliche Mangel jeder Hingabe an das Object, der reine Egoismus. Der dritte unterste Grad lässt selbsverständlich keine weitere Gliederung zu und wird daher blos durch den τυραννικός vertreten. Die beiden anderen Stufen aber gliedern sich beide in paralleler vierfacher Stufenfolge, so dass immer die entsprechende Stelle in der zweiten Stufe der in der ersten wie die Nachahmung der Wirklichkeit oder auch wie das Einzelne dem Allgemeinen gegenübersteht. Ueberdies aber wird in den höheren Graden auch noch ein grösserer Reichthum verschiedener Richtungen, welche innerhalb eines jeden derselben möglich sind, angedeutet, denn je idealer, desto umfassender ist auch der Wirkungskreis der Seele. So finden wir im ersten Gliede vier durch ἤ und καί verbundene Beiwörter, im zweiten und dritten nur deren drei, im vierten endlich, welches den Uebergang in die zweite Stufe macht, eben so wie in allen Gliedern der letztern nur noch zwei solcher Unterscheidungen, wobei aber jenes noch im Gegensatz gegen sämmtliche Glieder der zweiten Stufe durch den Zusatz φιλοπόνου ausgezeichnet wird, eine Composition, durch deren ersten Theil ausgedrückt wird, dass es diesen Seelen noch ein rechter Ernst um ihre Bestrebungen ist, was dann von Stufe zu Stufe abnimmt, indem ,die persönlichen Interessen den sachlichen immer mehr Raum abgewinnen.' Nämlich es soll diese Composition offenbar an die des ersten Gliedes erinnern, deren erster Bestandtheil gleichfalls durchgängig φίλος ist, was Alles dann durch die vierte Bezeichnung ἐρωτικοῦ dort unter einen Gesichtspunkt zusammengefasst wird, um so zu der folgenden Betrachtung des Eros im richtigen Sinne als des idealen Strebens überhaupt überzuleiten, denn eben die Erklärung, in wie fern, wie hier, der Philosoph mit dem Liebhaber des Schönen oder der Musen dieselbe Stelle einnimmt, ist recht eigentlich das Thema des zweiten Haupttheils der Rede. ,Ganz allein, einsam im Zuge, ohne Beiwort, ungetheilt in der Richtung der Thätigkeit steht endlich der τυραννικός da.' Dem Philosophen entspricht als sein Schattenbild der Wahrsager; käme

es blos auf den Gegenstand an, so müsste er die nächste Stelle nach ihm einnehmen, denn auch er ergreift das Göttliche als solches, aber nicht selbstthätig, sondern rein passiv, bewusst- und willenlos. Der schöpferische theoretische Denker ist nach Platon bekanntlich auch der wahrhafte praktische Staatenlenker, und so steht denn in zweiter Linie der wahre gesetzliche König, wie er in Bezug auf die inneren, oder Held, wie er in Bezug auf die äusseren Angelegenheiten, oder allgemein Herrscher, wie er genannt wird, um auch den edleren republikanischen Regenten mit zu umfassen. Es ist dies die höchste und umfassendste Wirksamkeit und Thätigkeit; diesem wirklichen Schaffen und Handeln steht der fälschlich so genannte ποιητικός gegenüber, welcher blos μιμεῖται τὸ ποιεῖν. Dass nun die dritte Stufe der Staatsmann einnimmt, wäre schwer zu begreifen, da derselbe von eben diesem Könige, Helden und Herrscher nicht verschieden zu sein scheint, wenn man nicht aus dem beigefügten Hausverwalter und reichen Besitzherrn oder Fabrikherrn (χρηματιστικός, hier offenbar im edleren Sinne des Wortes verstanden) ersähe, dass hier die materielle Seite auch des Staatslebens, insonderheit seine Finanzkräfte bei diesem Ausdrucke ins Auge gefasst sind. Es wird hier also bereits der Uebergang zur materiellen Seite des Daseins gemacht, hier aber erscheint dieselbe noch geadelt durch die Wirksamkeit derselben aufs Grosse und Allgemeine hin, wogegen das entsprechende Gegenbild in der zweiten Reihe ‚der auf die Scholle angewiesene Landbauer und der von der Handarbeit sich ernährende Handwerksmann' ist. Endlich der Gymnastiker und der Arzt haben es zwar nur mit dem einzelnen Körper zu thun, aber sie wirken doch zum wahren Heile und Nutzen und aus wirklicher Liebe zur Thätigkeit, wogegen der Sophist und Demagog zwar auf die geistigsten, allgemeinsten und weitesten Interessen hinzuarbeiten vorgeben, unter diesem Scheine aber an die Stelle geistiger Gymnastik vielmehr ein leeres und trügendes Wortgefecht, an die Stelle wirklicher Heilung der Schäden in Staat und Gesellschaft vielmehr eine Vermehrung und Verschlimmerung derselben setzen, p. 248 D. E.

Uebrigens ist auch bei dieser ganzen Abstufung der intellectuelle Standpunkt und nicht der ethische wiederum vorwiegend; sonst müsste dieselbe doch in manchem Betracht anders angeordnet sein, namentlich hätte sonst zwischen den verschiedenen Classen

der Dichter geschieden und denen von ihnen, welche auf eine wirkliche ethische Wirksamkeit ausgehen, wie dies sonst bei Platon geschieht, eine weit höhere Stellung eingeräumt werden müssen. Nur so begreift sich der Zusatz, dass, wer in diesem seinen Berufe ungerecht gelebt habe, nach dem Tode in ein schlechteres, wer gerecht, in ein besseres Dasein übergehe, p. 248 E., während doch bei Sophisten und Demagogen, vorzugsweise aber bei den Tyrannen nur das Letztere überhaupt möglich zu sein scheint, mag auch im Uebrigen Steinhart's[397]) Bemerkung etwas Richtiges haben, dass man auch hier wieder Platon's mildes Urtheil erkenne, welches ‚auch bei Sophisten, wie Prodikos, oder bei Tyrannen, wie Periandros und Gelon die Möglichkeit eines gerechten Lebens nicht ausschliessen mochte.' Denn allerdings ist auch selbst auf diesen niedrigsten Stufen ein verschiedener Grad gerechtern oder ungerechtern Lebens denkbar.

Andererseits liess sich freilich der ethische Gesichtspunkt innerhalb des irdischen Daseins nicht mehr ganz ausschliessen und hat eben deshalb auch schon in der Schilderung der Präexistenz dadurch seine Anknüpfung gefunden, dass unter den Ideen nicht blos die des Seins und die der Erkenntniss, sondern auch die der verschiedenen Tugenden namentlich hervorgehoben wurden. Diese Seite der Betrachtung findet nun in den Zwischenzuständen zwischen dem jedesmaligen Wiedereintritt ins menschliche Dasein ihren Ausdruck. Für den Schauplatz der Strafe wird die Vorstellung der Volksreligion von einem unterirdischen Hades festgehalten, für die Belohnung dagegen wird absichtlich der unbestimmte Ausdruck der Erhebung über die Erde auf ‚irgend einen Ort des Weltalls' gewählt, weshalb denn auch wir kein Recht haben, eine genauere Deutung zu wagen, so nahe sich auch dasselbe Gestirn, auf welchem die betreffenden Seelen bereits in der Präexistenz gelebt haben, darbieten mag[398]). Dazu kommt, dass an eine Beschäftigung mit den Ideen auch für diese letzteren Seelen nicht zu denken ist, sondern dass diese nach der mythischen Darstellung nur alle zehntausend Jahre ein für alle Mal eintritt[399]). Dies Letztere findet nun zwar auch für die See-

397) a. a. O. IV. S. 85.

398) Was auch Krische a. a. O. S. 69 wirklich annimmt.

399) Deuschle a. a. O. S. 29, der überhaupt für diesen ganzen Absatz zu vergleichen ist.

len der Gestirne statt, und in so fern würde dieser Aufenthalt allerdings keinen Widerspruch einschliessen, wohl aber in so fern, als die Seelen der Gestirne doch auch nach der Rückkehr aus dem überweltlichen Orte trotzdem fortwährend in einem stetigen Zusammenhange mit demselben, d. h. mit den Ideen bleiben. Nur durch jene unbestimmte Wendung konnte Platon jenem Widerspruche entgehen, für eine stärkere Hervorhebung der ethischen Zwischenzustände blieb daher in dieser ganzen Anlage kein Raum, sondern diese forderten eine selbständige mythische Behandlung, in welcher umgekehrt von ihnen der Hauptgesichtspunkt ausgeht; der Phädon füllt diese Lücke aus; hier wird dagegen im Uebrigen nur noch das Todtengericht aus dem Gorgias, p. 523 f., in diesen allgemeinern Zusammenhang aufgenommen.

Sehr möglich ist es dagegen, dass das Numerische der ganzen Anordnung durch die pythagoreische Heiligkeit der Zehnzahl bedingt ist, mag man nun das präexistentielle Dasein als die höchste oder aber richtiger das thierische als die niedrigste zu den aufgezählten neun Stufen hinzurechnen. Sicherer weisen die zehntausendjährigen Weltperioden und der zehnmalige Lebenslauf während einer jeden auf die gleiche Quelle, und die Abkürzung auf einen dreimaligen für die philosophischen Seelen mag auch der gleichfalls heiligen pythagoreischen Dreizahl zu ihrem Rechte verhelfen[400]). Dogmatischen Werth aber hat dabei gewiss nur die Annahme grosser Weltperioden im Allgemeinen und ein gewisser, nicht näher zu bestimmender Zusammenhang derselben mit den Schicksalen der Seelen.

So ist doch die Anknüpfung an den Pythagoreismus wieder nur eine sehr lockere und formale, und gerade in einem wesentlichen Punkte wird vielmehr Protest gegen denselben erhoben, nämlich in Bezug auf die Ausdehnung der Seelenwanderung auf die Thierleiber. Denn nicht anders, als auf eine Verwerfung derselben kann man es deuten, wenn bei der ersten Metensomatose dieselbe ausgeschlossen und für die späteren Fälle offenbar nur zugelassen ist, um zunächst den mythischen Zusammenhang nicht zu stören, welcher die Möglichkeit eines noch tiefern Herabsinkens auch für die niedrigste Lebensstufe ebenso möglich zu erhalten verlangte, wie sie für alle anderen gefordert wird. Dagegen

400) Krische a. a. O. S. 65—67.

wird umgekehrt das Hinaufsteigen in ein menschliches Dasein auf diejenigen Thiere beschränkt, welche vorher bereits Menschen waren. D. h. das Wesentliche bei dieser ganzen Darstellung ist nichts Anderes, als die Unterscheidung der menschlichen Intelligenz, wie von der göttlichen, so jetzt von der thierischen. Dort liegt der Unterschied nur in der Form, die göttliche Erkenntniss ist intuitiv und vollkommen, die menschliche discursiv und fragmentarisch, hier dagegen im Inhalt, die thierische Seele ermangelt der idealen Erkenntniss überhaupt, weil ihr das unterscheidende Kennzeichen der menschlichen Erkenntniss, der Begriff, abgeht, d. h. die objective Idee, sofern sie in das subjectiv-menschliche Wissen eintritt[401]).

Der Begriff wird nun aus der Vielheit der Wahrnehmungen durch die geistige Ineinssetzung gewonnen, könnte aber nicht aus ihnen gewonnen werden, weil er nicht in ihnen liegt, wenn er nicht schon an sich in der Seele schlummerte, so dass dieser Process der Begriffsbildung nichts Anderes, als die Rückerinnerung (ἀνάμνησις) an die in der Präexistenz geschauten Ideen ist.

In der ἀνάμνησις ist nun der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Rede erreicht. Die eigentliche Bedeutung des ganzen ersten Hauptabschnittes stellt sich jetzt klar als die Verknüpfung des idealen Wesens der menschlichen Erkenntniss mit ihren physischen Voraussetzungen und Bedingungen dar. Dies Alles zieht aber die ἀνάμνησις in einen einzigen gemeinsamen Ausdruck zusammen, da sie eben so wohl an der sinnlichen Wahrnehmung, als andererseits durch die Präexistenz an den Ideen hängt. Die Präexistenz selbst, obwohl durchaus ernsthaft gemeintes Dogma, hat darnach trotzdem hier keine selbständige Bedeutung, sondern ist nur Hinterlage für die ἀνάμνησις. Es bleibt daher nur noch übrig zu zeigen, wie auch im zweiten Haupttheil der Eros und alle an ihn angeknüpften Momente bereits in der letztern enthalten sind.

VI. Der zweite Haupttheil der zweiten sokratischen Rede.

Im Eingange desselben wird nun die Gleichberechtigung der drei anderen Classen des Wahnsinns neben der Liebe scheinbar noch festgehalten, obwohl dieselbe in der niedrigen Stellung,

401) Deuschle a. a. O. S. 27.

welche Wahrsager, Telesten und Dichter dem Erotiker gegenüber in der obigen Tafel der Lebensloose erhalten, bereits recht absichtlich von Neuem erschüttert ward[402]). Freilich ist auch jene Gliederung immerhin nur eine einseitige. Sie beruht auf den verschiedenen Stufen des Bewusstseins, die μανία ist aber zunächst Bewusstlosigkeit, in Bezug auf die letztere können daher allerdings Seher und Dichter den Philosophen noch wieder nähergerückt werden.

Das Ganze zerfällt in drei kleinere Theile, welche wieder das Absteigen vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen in sich darstellen. Der erste nämlich verknüpft nach dem Grundcharakter des Mythischen wiederum Wesen und Werden des Eros vom allgemeinen Gesichtspunkte aus, p. 249 C. — 252 C., der zweite bespricht seine verschiedenartige Aeusserung in den besonderen Individualitäten (bis p. 253 C.), der dritte endlich seine Wirksamkeit in der einzelnen Menschenseele als solcher[403]).

Der erste dieser Abschnitte entwickelt nun sofort die Liebe aus dem gewonnenen Boden der ‚Wiedererinnerung' heraus, und nur scheinbar ist es ein Hinausgehen über denselben, wenn als das eigentliche Correlat und der wesentliche Anknüpfungspunkt der Liebe die Idee des Schönen erscheint, während die ἀνάμνησις doch gleichmässig alle Ideen umfassen muss, denn die sinnliche Wahrnehmung gerade des Schönen bietet in der That auch für sie den nächsten und lebendigsten Anhalt. Denn nicht das Wahre und Gute als solches, wohl aber das Schöne ist unmittelbar der Wahrnehmung und zwar namentlich der edelsten von allen, der Gesichtswahrnehmung zugänglich. Allerdings schauten wir einst, wie es schon oben erzählt war, die Urbilder der Erkenniss (φρόνησις), p. 250 D. und der Tugend (δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη), p. 250 B., aber ihre irdischen Abbilder (ὁμοιώματα) sind nur durch trübe Werkzeuge (δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων) uns zugänglich, so drückt dies der Mythos in seiner Sprache aus. Nur mit Mühe reihen wir

402) Denn dass dabei nur an die begeisterungslosen Dichter gedacht würde, die begeisterten dagegen zur ersten Classe gehörten, wie Steinhart a. a. O. IV. S. 84 annimmt, diesen Unterschied macht Platon nicht nur nicht, sondern dieselbe Analogie würde uns sogar zwingen, auch den begeisterten Mantiker zur ersten Classe zu zählen, d. h. dem Philosophen gleichzustellen!

403) Deuschle a. a. O. S. 30 f. S. jedoch Jahn's Jahrb. LXX. S. 150.

sie ihrer Idee, ihrem Gattungsbegriffe (*γένος*) ein, d. h. nur mittelbar, durch eine lange Kette von Untersuchungen, Urtheilen und Schlüssen erkennen wir, dass auch das, was unsere Sinne uns bieten, den ewigen Gesetzen des Wahren und Guten gehorcht. Allzu heftige Liebe würde auch entstehen, wenn uns ihre leibhaftigen Abbilder zu Gesichte kämen, d. h. wir würden vorschnell und nicht auf dem methodischen Wege zum Ziele eilen. Die Schönheit dagegen leuchtete und glänzte auch schon unter den Ideen, d. h. es ist die Idee in der Beziehung der Sinnenwelt auf sie betrachtet, die Idee gleichsam schon selbst in sinnlich - anschaulicher Form. Aus diesem ihren Leuchten und Glänzen erklärt sich denn auch die Vergleichung des vorirdischen Schauens der Ideen mit der Mysterienweihe und der bei derselben gebräuchlichen Enthüllung der Götterbilder im reinsten Lichtglanze[404]). Indem nun Platon diese seine Mysteriensprache, p. 250 C., scheinbar entschuldigt, macht er dadurch recht eigentlich auf den Zweck aufmerksam, welchem sie dient, nämlich dadurch alle Ideen zu Götterbildern, d. i. zu plastischen, oder, was für den Griechen dasselbe ist, zu schönen Gestalten zu verkörpern und ihnen so die ihnen zugehörigen Eigenschaften in sinnlicher Form beilegen zu können (*ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα*), durch welche erst recht der volle Zusammenhang und die volle Parallele der sinnlich - schönen Gestalten mit ihnen hergestellt wird. Erst so kann namentlich derselbige heilige Schauer, welcher in der Präexistenz die Seele den Ideen gegenüber ergriff, beim Anblicke des sinnlich Schönen sich erneuern, welcher der erste Ausgangspunkt der Liebe ist, p. 251 B. vgl. p. 250 A.; nur unter diesem Bilde kann er überhaupt versinnlicht werden[405]).

Aber nicht in allen Seelen ist die Kraft der Erinnerung stark genug, um diesen heiligen Schauer in ihnen zu erregen, sondern nur in denen, welche lange genug und viel von den Ideen geschaut haben und welche ferner noch frisch von diesen Weihen herkommen (*ἀρτιτελής, νεοτελής*) und auch noch nicht durch schlechten Umgang verderbt sind, d. h. in welchen diese Eindrücke von früher Jugend auch kräftig genug geblieben sind (im Gegensatz gegen die *ὀψιμαθεῖς* Sophist. p. 251 B. vgl. Euthyd. p.

404) Das Genauere bei Krische a. a. O. S. 73—76.

405) Ueber diesen ganzen Absatz vgl. die weiteren tief eindringenden Ausführungen von Deuschle a. a. O. S. 31—33.

272 B.), und welche rechtzeitig die entsprechende philosophische Erziehung genossen haben, p. 250 A. E. 251 A. Es kommt also Alles auf den schon mitgebrachten idealen Inhalt, zugleich aber auch — und dadurch ergänzt sich hier der erstere in der obigen Tafel der Lebensloose noch allein vorwaltende Gesichtspunkt — auf die richtige Methode seiner Ausbildung an. Der Widerspruch gegen p. 248 C., nach welcher Stelle die Seele, welche nur überhaupt Etwas vom Wahren schaute, überall nicht auf die Erde herabsinken sollte, ist nur scheinbar: früher einmal, um bei der Sprache des Mythos zu bleiben, muss doch wohl auch die nunmehr gefallene Seele glücklicher gewesen sein, ohne idealen Inhalt ist ja keine von ihnen.

Die meisten Seelen bleiben dagegen am Sinnlichen als solchem kleben, dies giebt Gelegenheit, das Gebiet der edlern Liebe, welche hier allein gesucht wird, zu verengern und nicht blos die sinnliche Knabenliebe, sondern auch die Geschlechtsliebe und Kinderzeugung von ihr auszuschliessen[406]), p. 250 E. f.

Die schönen Gestalten sind nun in diesem allgemeinen Theile zunächst absichtlich auch ziemlich im Allgemeinen gehalten, erst p. 251 A. wird die schöne Menschengestalt wie beiläufig eingeschoben, und erst p. 251 C. tritt das persönliche Verhältniss wie selbstverständlich hervor, und man erfährt, dass es ein Knabe ist[407]). Ganz so ward schon oben in der Gliederung der Lebensberufe, p. 248 D., der Philosoph mit dem Liebhaber des Schönen und mit dem ἐρωτικός, bestimmter aber p. 249 E. mit dem sittlichen Knabenliebhaber auf eine Linie gestellt. Es fragt sich nun, wie sich das Allgemeine und das Persönliche hierbei näher zu einander verhalten, und ferner, ob die reine Liebe nur den Philosophen ausschliesslich zukommt; endlich drittens tritt hier noch die Schwierigkeit ein von der körperlichen Schönheit zur geistigen überzuleiten.

Dies Letztere geschieht nun zunächst und zwar durch die weitere Hervorhebung der in der Wahrnehmung des Schönen enthaltenen höheren psychologischen Momente. Nachdem in jenem heiligen Schauer die erste Aufregung des objectiven Elements, des mitgebrachten geistigen Inhalts versinnlicht ist, gilt es jetzt

406) Darnach ist eine verkehrte Behauptung Prodr. S. 83 zu berichtigen.
407) Deuschle a. a. O. S. 32 f. 34.

auch die Erstarkung der subjectiven geistigen Kraft zu schildern und so die Seele aus der Passivität heraustreten zu lassen, in welcher sie sich noch bei jenem Schauer befindet. Es muss daher an die Stelle der Mysteriensymbolik jetzt eine ganz andere Darstellung treten, und da die ideale Kraft der Seele selbst unter dem körperlichen, physiologischen Bilde des Gefieders aufgenommen war, so muss auch diese Darstellung einen physiologischen Charakter an sich tragen. Nicht umsonst hebt aber dabei Platon hervor, dass einst die Seele als Ganzes (πᾶσα) beflügelt war, denn wenn auch die emportragende Kraft der Schwingen zunächst nur dem νοῦς zukommt, während die ἐπιθυμία vielmehr zur Erde herabzieht, so hat doch die Schwinge zugleich die Gewalt, auch die sinnliche Seele mit sich fortzureissen, und auf dieser Voraussetzung allein beruht die Möglichkeit, dass auch umgekehrt bereits in der Sinnenwahrnehmung die höhere Erkenntniss schlummert[408]). Platon schliesst sich nun also symbolisch an die empedokleische Erklärung der Wahrnehmung durch das Eindringen von Ausflüssen der wahrgenommenen Gegenstände in die Sinnenwerkzeuge an[409]). Diese Ausflüsse des schönen Körpers dringen nun von den Augen in die Seele ein und befruchten den zurückgebliebenen Keim des Gefieders. D. h. unmittelbar mit der Wahrnehmung des Schönen regt sich mit dem staunenden Gefühle der Erhabenheit des idealen Objectes, welches sich hinter der sinnlichen Schönheit verbirgt, doch auch schon das erste Bewusstwerden der Fähigkeit, sich ihm anzunähern, damit aber zugleich die Sehnsucht (ἵμερος), sich auch wirklich in diesen Besitz zu setzen, wobei wieder ein etymologischer Scherz an das Inadäquate dieser sinnlichen Darstellung erinnert. So liegt allerdings in der Begierde selbst — denn eine solche ist dieser ἵμερος — ein starker idealer Zug, ein ‚Keim des Gefieders'. In dem ἵμερος treten nun bestimmter die beiden Momente auseinander, welche in dem ‚heiligen Schauer' noch chaotisch ineinander lagen, der Schmerz der Entfremdung von dem Idealen und die Freude des Wiedererringens, Erregung und Befriedigung, und die eine wächst von jetzt an stetig mit der anderen. Denn zwar würde der Reiz und Trieb bald wieder aussterben, wenn ihm nicht neue Nahrung zugeführt würde,

408) Vgl. über diesen ganzen Absatz Deuschle a. a. O. S. 33 f.

409) Men. p. 76 C. D. Emped. V. 267. Karsten. S. überhaupt Krische a. a. O. S. 76—78.

aber derselbe lässt eben deshalb auch nicht ab sie in stets erneuter Anschauung zu suchen. So wird diese erste aufdämmernde Erkenntniss eine unvertilgbare Macht, denn mit der Kraft wächst nun auch stets der Besitz, mit dem Streben selbst Ruhe und Heilung bis zur völligen Hingabe mit Aufopferung aller anderen Besitzthümer, wobei der Contrast gegen den sinnlichen Liebhaber, wie ihn die beiden vorigen Reden schildern, nachdrücklich hervorgehoben wird (vgl. p. 231 B. 239 E. f. und p. 233 D.). In diesem so charakterisirten ἵμερος besteht nun das Wesen dor wahren Liebe. So werden denn die Flügel, mit wolchon Eros dargestellt zu werden pflegte, auf die Flügel gedeutet, welche er hervortreibt — Eros heisst in der Göttersprache Pteros, d. h. ‚der Beflügler' — und zu diosem Zwecke zwei Verse von irgend einem Homeriden, d. i. homerischen Rhapsoden benutzt, um in diesem einzigen Namen sowohl das Wesen der idealen, wie der unsittlichen Liebe contrastirend zusammenzubinden. Was in diesen Versen die beflügelndo Gewalt des Dranges nach sinnlicher Vermischung (πτερόφοιτον ἀνάγκην) ist, das deutet Platon geistig um. Aehnlich wie er oben die Mysterien als Symbol benutzte, so werden ihm auch diese Verse zu homerischen Mysterien (ἐκ τῶν ἀποθέτων ἔπωι), wodurch freilich die Unsittlichkeit ihres Inhaltes um so greller hervortritt, mag auch im Uebrigen zugleich mit diesem Ausdrucke angedeutet sein, dass diese Rhapsoden damals noch immer ihre eigenen Productionen, nämlich epische Hymnen oder Proömien — denn auf diese heschränkte sich damals gewiss ihre eigene poetische Thätigkeit, und aus einem solchen sind daher auch wohl diese Verse — dem Homer unterschoben, und sie, so zu sagen, aus dessen bisher ‚verborgen' und unbekannt gebliebenen Nachlasse ans Licht förderten. Epiker und Rhapsoden werden also von Neuem bei dieser Gelegenheit mit solchen Redenschreibern, wie Lysias, auf eine Linie gestellt und selbst der schlechte Rhythmos ihrer Verse wird hier ebenso, wie oben der der Prosa des Lysias gegeisselt[410]).

In dem letzten Theile dieses Abschnittes tritt von Neuem die Persönlichkeit des Geliebten zurück, der zweimal vorkommende Genitiv lässt es sogar absichtlich zweifelhaft, ob er von ὁ καλὸς

410) Das Genauere bei Krische a. a. O. S. 79 f., doch vgl. auch Ast a. a. O. S. 102.

oder τὸ καλὸν herstammt, weil nämlich bei dieser ganzen Betrachtnngsweise das ideale Object der Erkenntniss die Hanptsache ist, welches im Hintergrunde der Wahrnehmung liegt. Um so mehr ergiebt sich als die wesentliche Bedeutung der Liebe allerdings die des philosophischen Triebes.

Näher in die Beantwortung der oben anfgeworfenen Fragen führt uns nun der zweite Abschnitt hinein. Hier treten nnn umgekehrt die persönlichen Verhältnisse in den Vordergrnnd, aber in demselben Masse tritt auch die Beziehnng auf die sinnliche Schönheit des Geliebten, die vorhin so stark hervorgehoben wurde, znrück. Nie wird er hier als der Schöne, sondern immer nur als ἐρώμενος bezeichnet, dagegen ansschliesslich die geistige Verwandtschaft zwischen ihm nnd dem Liebenden hervorgedrängt, dass ‚beide in der Präexistenz dem Zuge desselben Gottes folgten‘. Ganz dem entsprechend verschwindet auch die frühere physischastronomische Anffassung der Götter hier ganz, dieselbe Bedeutung, welche die Volksreligion ihren geistigen Götterindividualitäten beilegt, wird vielmehr, wenn auch in einem etwas verklärten Sinne, so dass Zeus namentlich als die höchste Intelligenz erscheint, beibehalten. Der Grnnd dieser ganzen Anordnung ist durchsichtig genug, Platon will seiner wahren Meinnng, welche auch im hässlichen Körper die geistige Schönheit und im schönen die geistige Hässlichkeit nicht verkennt, nicht widersprechen, nnd doch durfte er, wenn er einmal die verschiedenen empirischen Bedingungen der Erkenntniss, d. h. einmal die sinnliche Wahrnehmung und zweitens die durch das gleichfalls sinnliche Mittel der Sprache ermöglichte gegenseitige geistige Einwirknng, in die eine Totalanschaunng der Liebe zusammenbinden wollte, weder die körperliche Schönheit noch die Persönlichkeit des Verhältnisses fallen lassen, wenn anch weder die erste anf die letzte noch nmgekehrt vollkommen passen wollte. So bleibt ihm nur der Ausweg, bald das eine, bald das andere dieser verschiedenen Momente auf Unkosten des andern je nach seinem jedesmaligen Bedürfnisse in den Vordergrund zn stellen.

Unwillkürlich bringt wohl ein Jeder die beispielsweise andeutende Gliederung der verschiedenen Individnalitäten mit der obigen neungliedrigen Eintheilung der Berufssphären zusammen, aber das gegenseitige Verhältniss beider ist schwer zu beurtheilen. Während z. B. Steinbart einen unheilbaren Widerspruch findet,

hat dagegen Deuschle nngleich richtiger erkannt, dass beide, ans einem ganz verschiedenen Eintheilungsgrunde entsprungen, eben deshalb auch gar wohl neben einander bestehen können[411]). Gewiss hat es auch viel Richtiges, wenn er genauer hinzufügt, dass dort ein qnantitativer Gegensatz verschiedener Grade, hier dagegen nur der Gegensatz gleichberechtigter primärer Qualitäten, verschiedener Richtungen der Thätigkeit, wie sie auch unter den edelsten Seelen vorkommen, Statt finde, ja dass, wie im vorigen Abschnitte, so auch hier nur die Seelen des obersten Grades, die philosophischen, in Betracht gezogen würden, nnd dass dieser Gegensatz endlich der der Richtung nach innen nnd nach aussen sei. Allein dieser Gesichtspunkt giebt nur eine zwei- nnd nicht, wie hier, eine viergliedrige Theilung, und der Beisatz ἡγεμονικὸς lässt doch wohl, wie es scheint, auch die Philosophen als nach anssen strebend erscheinen. Sind ferner eben diese Philosophen schon als Zeusdiener vorweg genommen, zu welchen Sokrates auch seine eigene Seele rechnet, so können doch die drei übrigen Classen nicht auch noch Philosophen sein sollen. In der Schilderung der blutdürstigen Aresdiener ferner kann doch wohl neben dem Lobe ihrer Thatkraft auch der einfliessende Tadel kaum verkannt werden. Endlich würde die überall so streng festgehaltene Continnität zwischen dem Sinnlichen und Geistigen in diesem Punkte ganz zerrissen werden, wenn die Philosophie nicht blos als die höchste, sondern auch geradezu als die einzige ideale Bestrebung betrachtet würde.

Im Gegentheile, gerade hervorzuheben, dass der Trieb znm Idealen und Göttlichen, in welcher Gestalt er sich immer zeigt, in seiner tiefsten Wnrzel derselbe, oder mit andern Worten, dass die Liebe nicht, wie es bisher schien, nnr eine besondere Art der μανία ist, sondern dass vielmehr alle wahrhafte und göttliche μανία in der Liebe aufgeht, das scheint uns der wahre Hinterhalt dieser Gliederung zu sein. Wir fassen nach dem einfachen Wortsinn den Aresdiener als den kriegerischen, den Heraverehrer als den staatsmännischen und den Gefolgsmann des Apollon als den dichterischen Geist auf. Die Begeisterung Aller, auch der Philosophen eingeschlossen, ist in ihrem letzten Grunde dieselbe nnd, so lange dieser Gesichtspunkt ausschliesslich festgehalten wird, verschwin-

411) Steinhart a. a. O. IV. S. 84. Deuschle a. a. O. S. 35.

det in der That der Abstand zwischen ihnen. Und warum sollte er auch nicht? Kann doch der Philosoph recht wohl zugleich Staatsmann, Held und Dichter sein, ja er soll dies sogar zugleich in dem Idealstaate, wie ihn Platon uns später zeichnet, sein. Wird nicht ferner zu dieser Betrachtungsweise schon durch die obige Anerkennung übergeleitet, dass Jeder trotz des Abstandes der Lebenssphären von einander doch in einer jeden — wenn auch nur beziehungsweise — seine Pflicht erfüllen kann! Fühlt nicht ferner Jeder dort bereits die Nothwendigkeit einer ergänzenden Betrachtungsweise, durch welche dem edlern Dichter, namentlich dem Staatsmann gegenüber, eine würdigere Stellung eingeräumt wird, als er sie dort findet? So angesehen, findet nun allerdings der Gegensatz der Richtung nach aussen und nach innen als Gliederungsprincip seine Stelle, und es bedarf eines durchgreifenderen nicht, da hier keine erschöpfende Eintheilung, sondern nur Beispiele gegeben werden sollen. Erst so erklärt es sich ferner, dass einmal der μουσικὸς mit dem Philosophen gleichgesetzt, p. 248 D., und dass doch auch der Lyriker Stesichoros μουσικὸς genannt wird, p. 243 A.

Aber angedeutet sollte dieser Punkt auch nur werden; die genauere Abgrenzung der philosophischen Liebe gegen die unphilosophische, aber sittlich erlaubte lag ausser dem Plane. Nur die erstere, nur das Verfahren der Zeusdiener wird daher näher ins Auge gefasst. So aber wird der Erotiker dieser Art zum philosophischen Lehrer, welcher durch eben dies Lehren, durch die geistige Wechselwirkung mit dem Lernenden erst selber zur Erkenntniss gelangt, seiner eigenen Gedanken und Ueberzeugungen erst inne wird, p. 252 E. f.

Eine nähere Vermittelung zwischen der geistigen und der sinnlichen Seite dieser ganzen Entwickelung ist nun, wie schon gesagt, unter der gewählten mythischen Form, welche Alles so bewundernswerth in der Anschauung eines einzigen persönlichen Verhältnisses zusammenhält, nicht möglich. Wenn wir aber nunmehr dazu berechtigt sind, das philosophische Lehrer- und Schülerverhältniss aus dem engen Kreise einer Beziehung blos zu einem einzigen Geliebten zu lösen, so fehlen zur Beantwortung aller einschlagenden Fragen die nöthigen Andeutungen nicht. Wie wird, fragen wir vor Allem, der philosophische Lehrer das Auge für eine nur geistige Schönheit haben, wenn sie ihm in einem hässlichen

Körper entgegentritt, da doch Alles von der Vermittelung der Sinne ausgehen muss? Die Antwort aber liegt darin, dass der Philosopb, um überhaupt auch nur erst das sinnlich Schöne im ächt philosophischen Geiste lieben zu lernen, dazu erst selber des vorgängigen belehrenden Umganges durch Andere bedarf, p. 250 A., dass er, um zu wissen, wie man belehren muss, dies erst selber von Anderen, so wie durch eigenes Nachdenken (καὶ αὐτοὶ μετέρχονται) zu lernen hat, p. 252 E., dass er erst selbst Geliebter und Schüler gewesen sein muss, um nachher als Liebender und Lehrender auftreten zu können. Dies setzt eine Stufe der Entwickelung voraus, auf welcher er über das blose ästhetische Wohlgefallen bereits hinaus ist und der sinnlichen Wahrnehmung nur noch als Nachhülfe bedarf, indem sich sein Blick auch für das rein geistige Schöne bereits dergestalt geschärft hat, dass er es ohne Zweifel auch durch die widersprechende körperliche Hülle zu erkennen vermag. Die Hauptanregung, deren er fortwährend bedarf, findet er jetzt vielmehr in den geistigen Lebensäusserungen seines Geliebten, welche befruchtend auf sein eigenes Innere zurückwirken, diese sind jetzt der wahre ἵμερος, was denn auch hier geistiger so ausgesprochen wird, er verdanke diese tieferen in ihm erzeugten Gedanken dem Geliebten und liebe ihn desto mehr darum, und indem er sie aus seiner eigenen Seele schöpfe, giesse er sie belehrend auch in die des Geliebten ein, p. 253 A.

Diese Seite verfolgt nun der dritte Abschnitt unter der Bezeichnung der Art, wie der Geliebte gewonnen wird, weiter. Im ersten Abschnitte war nur die dem Idealen zugewandte Seite innerhalb des sinnlichen Bewusstseins selber in eine einzige Anschauung zusammengefasst worden; nunmehr gilt es auch, die einzelnen Entwickelungsmomente dieses Processes zu versinnlichen, nicht blos die Harmonie, sondern auch den voraufgehenden Kampf zwischen dem sinnlichen und dem idealen Bewusstsein, zwischen sinnlicher und philosophischer Liebe in dem Innern der einzelnen philosophischen Seele selber darzustellen. Zu diesem Zwecke wird jetzt die obige Dreitheilung des Seelenlebens fruchtbar gemacht und die beiden Seelenrosse genauer geschildert, wobei denn das eine als der ehrliebende, das andere aber als der zu aller masslosen Begierde (ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος) geneigte Theil der Seele sich beglaubigt, welcher nur mit Mühe und Schmerz von der Vernunft unter dem Beistande des andern Rosses gezügelt wer-

den kann. Diesem Gegensatz innerhalb des Subjectes entspricht der in dem nächsten Objecte: ‚der Geliebte vereinigt in sich die sinnliche Leiblichkeit und jenen Abglanz himmlischer Schönheit. Wollte jene der ἐπιθυμία die Macht über die ganze Seele verschaffen, so hat die strahlende Reinheit dieser der διάνοια wiederum Kraft gegeben, sich aufzuschwingen zu dem Anschauen der Ideenwelt und damit auch die Kraft, die sinnliche Neigung sich zu unterwerfen. Dieser erste Absatz, p. 253 C. — 254 E., hat es daher noch lediglich mit der Seele des philosophischen Liebhabers zu thun', er knüpft somit fortsetzend an den ersten Abschnitt dieses ganzen zweiten Haupttheiles an; ‚der Geliebte tritt noch in keine active Wechselwirkung, sondern steht nur indirect anregend in der Ferne. Aber der Kampf ist nicht ein einmaliger, sondern ein fortgesetzter, ja anfangs noch sich steigernder, bis endlich das Sinnliche sich ganz dem Geistigen hat unterordnen müssen, und nur mit Scheu und Ehrfurcht der Liebende dem Geliebten zu nahen wagt'[412]).

Der Gegensatz zwischen der philosophischen und sinnlichen Liebe hat hier seine Steigerung erreicht, daher dürfen auch hier polemische Rückblicke auf die lysianische Rede nicht fehlen (vgl. p. 231 E. 233 C.)[413]). Auch die Liebe des Zeus zum Ganymedes aus der vulgären Poesie her weiss Platon ähnlich, wie vorhin den Pteros, geistreich auf die philosophische Knabenliebe des philosophischen Gottes umzudeuten.

Erst nunmehr kann der zweite Absatz, p. 255 A. — 256 A., in der Schilderung des gegenseitigen Verhältnisses der Liebe und Gegenliebe den zweiten Abschnitt fortsetzen. Erst nachdem der Philosoph diese Stufe erstiegen hat, vermag er seine Wirksamkeit auf Andere auszudehnen und von da aus selber neue Anregungen zu schöpfen. Jetzt erst wird auch der Geliebte activ, das ganze Verhältniss wechselseitig, denn das Eingiessen der Gedanken des Lehrers in seine Seele soll kein äusserliches, sondern vielmehr nur eine Anregung zur selbstthätigen eigenen Gedankenerzeugung sein. Die Gegenliebe muss folglich nach denselben beiden Elementen wie die Liebe geschildert werden, einmal der Geistesverwandtschaft, welche eben so gut den Geliebten zum Liebenden hinzieht, und sodann dem sinnlichen Elemente des ἵμερος, der,

412) Deuschle a. a. O. S. 36. 413) Krische a. a. O. S. 85.

von ihm aus in die Seele des Liebhabers gedrungen, aus derselben überfliessend wieder in seine eigene Seele zurückläuft. So ist denn die Gegenliebe nichts Anderes, als die Liebe selbst, nur aber in schwächerem Abglanze, d. h. minder bewusst und selbständig. Eben deshalb muss auch in ihr derselbe Kampf durchgekämpft werden; von der Unreife des jüngeren Mannes droht neue Gefahr. Er weiss noch Nichts zu sagen und würde sich willenlos selbst der niederen Lust des Geliebten Preis geben, wenn auch sein besseres Selbst bereits widerstrebt, p. 256 A., und um so mehr bedarf er der richtigen Bildung und Leitung, um auch seinerseits erst gegen die Sinnlichkeit zu erstarken. ‚In der Bewunderung der ihm entgegentretenden Persönlichkeit seines Lehrers verwechselt er die Hingabe an die Person mit der Hingabe an die Sache. Die Aufgabe des Liebenden ist es, ihn hinzuführen zu dieser und die Auswüchse persönlicher Zuthat abzuschneiden. Damit wird seine Thätigkeit productiver Art und muss sich richten nach den Gesetzen des philosophischen Denkens, die er in sich trägt‘[414]. Mithin ist hiermit der Uebergang zu der richtigen **Methode** der philosophischen Forschung und Mittheilung, d. h. der Dialektik und Rhetorik gemacht, die psychologische Begründung derselben dergestalt vollendet, dass die erstere an die letztere angeknüpft ist; die Methode selbst ist nicht mehr Sache des Mythos, sondern der dialektischen Behandlung im zweiten Theile des ganzen Werkes.

Der Mythos selbst findet dagegen in einem dritten Absatze seinen Abschluss, indem sich derselbe zu einem Vereinigungspunkt der beiden Hauptabschnitte der Rede gestaltet in der Wiedererlangung der himmlischen Seligkeit nach dreimaligem philosophisch-erotischen Erdenleben (vgl. p. 249 A.), wobei wiederum das grosse Fest des Zeus, die olympischen Spiele zum Vergleiche dienen, in welchen auch erst der dreimalige Sieger den Kranz erlangte[415]. Aber auch der Contrast gegen alle andern Arten der Liebe und somit gegen die beiden vorigen Reden muss hier zum Abschlusse gebracht werden. So tritt denn hier zunächst noch einmal die Mittelstufe der unphilosophischen, aber doch ‚ehrliebenden‘ Erotik hervor, welche indessen doch kaum von aller unerlaubten sinnlichen Beimischung frei sein kann, weil nur im philosophischen

414) **Deuschle** a. a. O. S. 37.

415) **Krische** a. a. O. S. 87 f. **Stallbaum** zu p. 256 B.

Leben eine vollkommene Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit sich entwickelt. Daher werden denn hier die beiden Rosse als unbändig geschildert, weil auch der θυμὸς ansartet, wenn er nicht unter der stetigen Lenkung der Vernunft steht; nichts desto weniger werden auch diesen Seelen glückselige Zwischenzustände versprochen (Anschluss an p. 249 A.). So bleibt denn nur noch die unsittliche Liebe übrig. Während in der philosophischen die wahrhafte Besonnenheit eingeschlossen liegt, die Herrschaft der Vernunft über die Begierde, so tritt sie dagegen bei der sinnlichen von aussen hinzu und eben daher als eine blos ‚sterbliche‘ und ‚verdünnende‘, d. h. begeisterungslose, welche eben deshalb nicht aus einem idealen Streben, sondern selber nur ans verwerflichen, sinnlichen Motiven hervorgeht und daher alle höhere Begeisterung abschwächt, so dass hier der Liebhaber die Gestalt des Nichtliebenden anzieht, so dass das ganze Verhältniss durch ihr Hinzutreten nur noch unsittlicher wird. Es ist nur die äusserliche Reflexion auf äussern Nutzen und Schaden, welche sorgfältig den äussern Ruf und Schein bewahrt, um im Geheimen desto ungestörter sündigen zu können, welche das Geld bochhält und daher möglichst wohlfeil zum sinnlichen Genusse zu gelangen sucht, welche mit eifersüchtiger Sorgfalt Alles vom Geliebten ferne hält, was ihm über das nichtswürdige Treiben seines Liebhabers die Augen öffnen könnte, welche gleichgültig gegen seinen äussern und sittlichen Ruin ist, ja denselben wohl gar befördert, um ihn desto willfähriger zu machen, welche treulos wird nach der Uebersättigung im Genusse, und was der übrigen Züge mehr sein mögen, mit welchen die Sprecher der beiden ersten Reden in angeblicher Polemik vielmehr ihr eigenes Treiben bezeichnen; welche daher endlich auch in dem Geliebten eine gleiche Niedrigkeit der Gesinnung (ἀνελευθερία) weckt, die, weil sie den Schein zu meiden weiss, vom grossen Haufen als Tugend gepriesen wird, in Wahrheit aber den Geist an das Irdische und Sinnliche fesselt, p. 256 E. f.

In einem Schlussgebete, p. 257 A. B., fleht Sokrates den Eros an, ihm Sehkraft, d. h. Erkenntniss, und Liebeskunst nicht zu entziehen, vielmehr die Wirksamkeit der letztern, d. h. seines Unterrichtes zu erhöhen. Den Lysias aber möge er antreiben, solche frevelnde Reden verstummen zu lassen und sich vielmehr gleich seinem Bruder Polemarchos der Philosophie zuzuwenden, damit auch sein Liebhaber, wie er scherzweise genannt wird, Phädros

nicht mehr zwischen beiden Richtungen schwanke, sondern sich ausschliesslich der philosophischen Liebe und ihren Erzengnissen, den philosophischen Reden, widme — wieder eine Andeutung über das Verhältniss der im zweiten Haupttheile des Dialogs behandelten Redekunst zu der Liebe im ersten. Des Polemarchos wird hierbei wohl deshalb gedacht, um der Hoffnung, dass dieser Wnnsch an dem Lysias trotz seines reifern Alters und seiner daher schon zu entschieden eingeschlagenen unphilosophischen Richtung in Erfüllung gehen möge, durch das Beispiel und den Einfluss dieses seines nächsten Blutsverwandten wenigstens einen äussern Anhalt zu geben.

Der Uebergang zum zweiten Theile kann nun wegen der veränderten Darstellnngsform kein geradliniger sein; die dialektische Untersuchung tritt jetzt an die Stelle des Mythos, der Dialog an die der fortlaufenden Reden. Es bedarf daher eines vermittelnden Zwischengespräches.

VII. Das Uebergangsgespräch zum zweiten Haupttheil des Dialogs.

Phädros geht nämlich in der obigen Hoffnnng gleich noch viel weiter, als Sokrates ihn haben will, nämlich Lysias werde vielleicht überhaupt vom Redenschreiben ablassen, da ihm neuerdings ein Staatsmann eben dies zum Vorwurf gemacht habe. Wir kennen bereits aus dem Menon nnd Gorgias, p. 519 E. f., an dem Beispiele des Anytos nnd Kallikles die Verachtung der Staatsmänner gegen die Sophisten, die sich auch auf die in ihrer Schnle gebildeten Rhetoren und Redenschreiber erstreckt haben wird, mochten die letzteren nun blose epideiktische Reden zur Uebung oder zum rein ästhetischen Genusse oder aber gerichtliche für Geld znm Gebrauche Anderer ausarbeiten, nnd wir wissen anch aus dem Schlusse des Euthydemos, dass nmgekehrt wiedernm die Redenschreiber sich über die Staatsmänner stellten, wir wissen endlich auch, dass der Name der Sophisten schon zu sehr in Verrnf gekommen war, als dass nicht anch die Redenschreiber ihn zu vermeiden gewünscht hätten, während der ihre im Munde der Staatsmänner, wie wir ans dieser Stelle sehen, schon fast dasselbe bedeutete und auch Platon sie offenbar, sowohl was den innern Werth ihrer Geistesproducte, als namentlich den Gelderwerb betrifft, zu dessen Sache sie dieselben machten, mit den Sophisten zusammen-

stellen will. Wie er aber auch schon im Menon gezeigt hatte, dass die Staatsmänner gewöhnlichen Schlages Kinder desselben Geistes sind, so wiederholt er dies auch hier, indem er sie gleichfalls hinsichtlich der von ihnen durchgebrachten und öffentlich aufgeschriebenen Gesetze und Psephismen zu den Redenschreibern rechnet. Schon dies beweist, dass sie das Redenschreiben an sich keineswegs für verwerflich halten, wenn sie sich auch den Anschein hiervon geben; aber das Beispiel grösserer älterer Staatsmänner und Gesetzgeber, eines Lykurgos, Solon und Dareios, welche sich durch die von ihnen aufgeschriebenen Gesetze einen verdienten wirklich dauernden Ruhm erwarben, beweist noch mehr, nämlich dass das Redenschreiben an sich auch wirklich nicht unrühmlich ist, weder das Reden, noch das Schreiben, wenn es nur in der That in einem löblichen Sinne geschieht, und wann dies der Fall ist, das soll im zweiten Haupttheile nunmehr untersucht und zu diesem Zwecke nicht blos Lysias, sondern alle möglichen Prosaiker und Poeten, p. 258 D., zu Rathe gezogen werden, also das gesammte Feld der Geistesmittheilung durch das Wort, mündlich oder schriftlich, in gebundener und in ungebundener, in fortlaufender und in dialogischer Rede, gleich viel endlich, ob es nur an Einen oder an Mehrere gerichtet ist (s. p. 261 A. B.).

Eben so wird hier aber auch das Verhältniss des zweiten Haupttheils zum ersten bereits vorläufig angedeutet. Dasselbe ist ein doppeltes, eben so wie das der verschiedenen Abschnitte der sokratischen zweiten Rede zu einander, und aus demselben Grunde, denn so sehr der zweite Haupttheil dialektisch ist, so wirkt doch die Anknüpfung an die mythische Form des ersten immerhin auch auf seinen Charakter zurück. Der Mythos ist auf der einen Seite theoretische Grundlage für die folgenden dialektischen Erörterungen, eben so gut aber auf der andern Seite diese für ihn, so dass die drei Reden des ersten Abschnittes vielmehr als praktische Belege für die Theorie der Rede im zweiten ausdrücklich gebraucht werden, nämlich die erste dafür, wie eine Rede nicht, die dritte dafür, wie sie beschaffen sein muss, und die zweite für Beides. Der Mythos selbst stellt die philosophische Geisteseinwirkung vermöge des Wortes auf Andere unter dem Bilde dar, ‚wie der Geliebte gewonnen wird', und alle drei Reden beschäftigen sich ja eben damit, ihn zu gewinnen. Diese letztere Beziehung liegt nun in der Erklärung des Sokrates ausgedrückt, dass er seine ganze

zweite Rede um des Phädros willen, d. h. zu dessen Belehrung, und zwar in dem ächten Schmucke des begeisterten poetischen Ausdrucks gehalten habe, um ihm recht den nüchternen, nicht wahrhaft poetischen, sondern nur metrisch zugesteiften Rhythmos der lysianischen und die entsprechenden Mängel der ersten sokratischen Rede durch den Gegensatz der vollen Harmonie des begeisterten Inhalts und der in Uebereinstimmung damit gehobenen Ausdrucksweise fühlbar zu machen, p. 257 A., was denn auch nach Phädros eigener Versicherung, p. 257 B. C., gelungen ist[416]). Die erstere Beziehung aber kann, da eine fortlaufende Anknüpfung an den obigen Mythos unmöglich ist, nur durch Einfügung eines zweiten, kleineren Mythos, des von den Cikaden, bewerkstelligt werden, in welchem die Fäden beider Hauptabschnitte zusammenlaufen. Ueberans fein ist nun aber die Art, wie diese Einfügung aus der ganzen Situation des Dialogs vermittelt wird.

Hatte die letzte Rede, nach jener seiner eigenen Versicherung zu schliessen, den Phädros in stetiger Spannung erhalten, so folgt naturgemäss, zumal bei einem so weichlichen Menschen derselben die Erschlaffung, so bald das Gespräch in die Bahn trockener philosophischer Erörterung übergegangen ist; die Mittagshitze kommt hinzu; man sieht es seinen ‚zusammengewürfelten Gemeinplätzen' p. 258 E. an, wie er mit dem Schlafe ringt. Sokrates kann ihn daher nur durch eine ähnliche mythische Rede in neue Spannung versetzen, indem er zugleich das Nachgeben an das natürliche Bedürfniss als eine Trägheit des Gedankens bezeichnet, p. 259 A.[417]). Phädros selber gesteht dies natürlich zu, seine alte Hör- und Redelust erwacht sofort von Neuem. Aber charakteristisch ist doch die Art seines Zugeständnisses, dass dies fast die einzige Lust sei, die ohne Mühe und Unlust erkauft werde, wie dies Letztere dagegen bei den eben deshalb verwerflichen körperlichen Lüsten der Fall sei, p. 258 E. So spricht sich in diesem Zugeständnisse selber die gleiche Weichlichkeit des Phädros aus, welche in dem Anhören von Reden selbst nur einen wohlgefälligen Ohrenkitzel, eine verwerfliche sinnliche Lust sucht und sich bei der unverstandenen Aufnahme fremder Gedanken beruhigt. Hör- und Redelust sind nach dem Obigen nunmehr als das innerste Wesen

416) Krische a. a. O. S. 90 f., wenn auch die weitere von ihm gezogene Consequenz nicht Stich hält.

417) Deuschle, Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1854. S. 39.

des Eros selbst zu bezeichnen, und man begreift daher, warum sie dem Sokrates mit dem Phädros gemeinsam sind, p. 228 B. 236 E., aber eben deshalb ist, wie bei der Liebe, so auch hier die falsche von der wahren, mit der Energie des selbstthätigen Denkens verbundenen zu unterscheiden.

An diese ganze Situation knüpft nun der kleine Mythos auf das Engste an, zunächst seinem Grundgedanken nach, indem er ‚die gewaltige Macht musischer Thätigkeit und deren Gipfel, die der philosophischen Unterredung auf den menschlichen Geist versinnlicht'. Erst jetzt tritt die Anrufung der falschen Musen am Eingange der ersten sokratischen Rede, erst jetzt tritt die Gleichsetzung des philosophischen Erotikers mit dem Musenkünstler in der zweiten, p. 248 D., in ihr volles Licht, und die Deutung der Musennamen knüpft selbst den Worten nach an diese letztere Rede an. Terpsichore deutet auf den Stesichoros und die chorische Lyrik zurück, Erato sogar geradezu auf den Eros. Aber in den Vordergrund vor diese beiden werden jetzt zwei andere, eben deshalb als die älteren bezeichnete Musen gestellt, Urania, die Vertreterin der himmlischen Gedanken, der göttlichen Ideen, so weit sie dem menschlichen Geiste erfassbar sind, wobei an den *ὑπερουράνιος τόπος* gedacht werden mag, und Kalliope, die Schönredende, welche der göttlichen und menschlichen Reden waltet. Selbst diese letztere Bezeichnung dürfte in enger Beziehung zu p. 246 A. stehen, wo die dialektische und die mythische Darstellung einander als die göttliche und die menschliche gegenübergestellt werden[418]. Unter diesen beiden Musen ist aber wieder Urania die später geborene, so fern der Gedanke nach dem Obigen erst durch die vorangehende geistige Einwirkung Anderer auf uns, die sich eben durch das Wort vermittelt, zum Leben geboren wird. Die Verknüpfung der Redekunst mit der Liebe ist so aufs Deutlichste ausgesprochen und eben so dadurch, dass beide im Dienste der Mu-

418) Krische a. a. O. S. 96 f. und Stallbaum z. d. St. haben schon manches Einzelne richtig erklärt, aber ohne die Consequenzen zu ziehen. In der Urania sucht Stallbaum pythagoreische Einflüsse, führt aber keine Belege dafür an. Krische bezieht die göttlichen Reden auf die Dialektik, die menschlichen auf Ethik und Physik, eine Deutung, von der die meine namentlich darin abweicht, dass sie nicht in der gesammten platonischen Philosophie, sondern näher im Dialog selbst die Anknüpfung sucht. Etwas Richtiges endlich hat nach dem Obigen auch die sonst zu weit gehende Bemerkung von Steinhart a. a. O. IV. S. 67, dass die Unterscheidung der

sen, d. h. der Göttinnen der Kunst und mithin des Schönen stehen, von Neuem auf das Schöne als den tieferen Hintergrund hingewiesen, welches denn auch fortwährend die Redekunst begleitet. Durch die Frende am Schönen, nämlich Schönes zn hören und zn reden wird sie geweckt, nnd die Schönheit der Form ist von ihr unzertrennlich, die aber nur da eine wahre Schönheit ist, wo sie dem Inhalte entspricht; schön ist aber nnr der sittliche Gedanke und das Schöne soll mithin anch hier dem Wahren dienen, gegenseitige Belehrnng soll der Zweck aller Rede sein.

Alle solche etymologische Spiele, wie hier das mit den Musennamen, haben aber zugleich etwas Ironisches, und eben dasselbe wird man anch in der Schilderung der Cikaden nicht verkennen. Sie sind recht eigentlich dazu gemacht, sowohl die Repräsentantinnen der philosophischen Beredsamkeit, als der vulgären Geschwätzigkeit zu sein, so gut wie es anch nnächte Musen giebt, von denen die beiden ersten Reden des vorigen Abschnittes hergeleitet wurden. Der Philosoph vergisst nnter Umständen gleich ihnen Essen und Trinken über seiner Aufgabe, sich nnd Andere redend zu bilden; ein Charakter ans e i n e m Gusse und Flusse, geht er ganz in denselben auf, und, wie es den Cikaden gegeben ward vom blosen Thaue zu leben, so hat auch er über die körperlichen Bedürfnisse, so weit es dem Sterblichen erlanbt ist, sich erhoben, und wie die Cikaden endlich die Boten zwischen den Menschen und Musen sind, so ist auch die Philosophie das Band zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, wie denn anch der Eros und die *μανία* bereits eben so geschildert wnrden. Aber auch Phädros als Vertreter der bildungslustigen Athener seiner Zeit, welche nnr leider znr Befriedigung dieses Triebes sich Steine statt des Brodes bieten liessen, hat noch eben wiederum gezeigt, dass er ganz in den Reden, d. h. hier aber in massloser Geschwätzigkeit, aufgeht, wie die Cikaden

Musen und ihrer verschiedenen Wirkungskreise auf die neun Thätigkeitssphären der Menschenseelen, p. 248 D. ff., zurückweise. Dann müsste dort nnr nicht eben der Philosoph allein *μουσικὸς* genannt sein. Weit enger ist vielmehr der Zusammenhang mit der qualitativen Gliederung der Individualitäten, p. 252 C. ff., Terpsichore weist, wie gesagt, auf die edleren lyrischen Dichter, und wie dort auch neben der philosophischen Liebe eine andere berechtigte anerkannt ward, so dürfen wir ein Gleiches auch bei der Redekunst erwarten. S. u. Doch der Gesichtspunkt ist nichts desto weniger, auch mit jener Stelle verglichen, hier ein ganz anderer.

im Gesange[419]). Es kommt mithin nur ganz darauf an, ob die Cikaden auch den ächten Musen dienen und von welcherlei Art von Reden sie die Botschaft übernehmen.

Die Kunst der Rede ist nun, wie schon bemerkt, theils eine mündliche, theils eine schriftliche. Von der erstern handelt darnach der erste, von der letztern der zweite Theil der folgenden zweiten Hauptmasse.

VIII. Das Wesen der wahren Redekunst.

Was nun zunächst jenen, p. 259 E. — 274 B., anlangt, so ist die Behandlungsweise hier wiederum eine indirecte. D. h. die gewöhnlichen theoretischen Regeln der Redekunst, wie sie sich damals in ganzen Lehrbüchern (*τέχναι ῥητορικαί*) und einzelnen gelegentlichen Winken gebildet hatten, werden Stück für Stück widerlegt, daraus aber zugleich die richtigen Gesichtspunkte der wahren Rhetorik, auf welche sie nichts desto weniger hinweisen, allmählich entwickelt. Dadurch zerfällt denn dieser ganze Abschnitt zunächst in zwei Haupttheile, indem zuvörderst an den obersten Grundsatz dieser vulgären Rhetorik angeknüpft wird, wie ihn schon der Stammvater dieser Theoretiker (*σοφοί* p. 260 A.) Tisias, welcher zuerst ihre Regeln in ein System gebracht und schriftlich fixirt hatte (vgl. p. 272 D. ff.) und nach ihm am Unumwundensten sein Schüler Gorgias, p. 267 A., aussprachen, dass die Redekunst dem Wahrscheinlichen und nicht dem Wahren zu folgen habe.

Dieser Satz hat nämlich offenbar zwei Seiten. Einmal braucht der Redner selbst das Wahre hiernach nicht zu kennen. Hier genügt aber ein einziges Beispiel, um zu zeigen, wie lächerlich und verderblich eine solche Kunst selbst in der besten Absicht wirken kann, welche, ohne das Nützliche, Gute und Richtige zu kennen, eben deshalb möglicherweise das gerade Gegentheil desselben wahrscheinlich machen und zu einer dem entsprechenden Handlung überreden wird, p. 259 E. — 260 D. Auch dem Lakonier, d. h. dem gewöhnlichen gesunden Menschenverstande (vgl. Men. p. 99 D., oben S. 72) leuchtet hiernach ein, dass die Beredsamkeit, wenn

419) Deuschle am eben angef. O. hebt nur die erstere, Krische a. a. O. S. 95 nur die letztere dieser beiden Beziehungen der Cikaden hervor, indem er dabei noch dazu viel zu enge blos an die unersättliche Geschwätzigkeit der Athener in Rechtshändeln denkt.

sie nicht auf eigoner Erkenntniss des Wahren, d. h. auf der Philosophie beruht, überall keine Kunst, sondern ein bloser kunstloser Betrieb (ἄτεχνος τριβή) ist, vgl. Gorg. p. 463 B. 501 A. Dies darf daher auch als die wahre Meinung jener Theoretiker selber angesehen werden, nur so, dass andererseits auch die blose Erkenntniss ohne die Unterstützung der Redekunst nicht in den Stand setzt, überzeugend zu sprechen, p. 260 D. E. vgl. Gorg. p. 460 A.

Wenn nun aber, so angesehen, der Redner zweitens bei den Zuhörern trotzdem nur auf das Wahrscheinlicho hinwirkt, so kann jetzt nicht mehr von gnter Absicht, sondern nur noch von Schein und Täuschnng die Rede sein. Dies falsche Ziel der Rhetorik hält nnn der erste Abschnitt (p. 261 A. bis p. 272 B.) fest, und erst der zweite stellt diese Erörterungen in ihr richtiges Licht, indem er vielmehr die Gottgefälligkeit für das wahre Ziel erklärt und nicht blos die Erreichung äusserer Vortheile, welche aus der Gunst der Menschen entspringen, wie sie die gemeine Rhetorik zum Zwecke hat, nachdem zuvor die bisherigen Entwickelungen abschliessend dahin znsammengefasst sind, dass nicht einmal sichere Tänschung ohne eigene Kenntniss des Richtigen möglich, weil das Wahrscheinliche das dem Wahren Aehnliche ist.

Object der Redekunst verbleiben daher auch nach dieser Betrachtungsweise die richtigen Begriffe, nur nicht metaphysisch angesehen, sondern so weit sie in die menschliche Erkenntniss fallen, denn der Zweck dieser Knnst ist vielmehr ein subjectiver, nämlich die Einflössung dieser Begriffe in die Seele der Zuhörer. Aus der erstern Bestimmung ergiebt sich nur erst ihr allgemeiner Charakter, der der Kunst, daraus aber, dass die Seele für sie den Mittelbegriff bildet, ihr specifischer Artunterschied als dor seelenloitenden Kunst (ψυχαγωγία), p. 261 A. Darnach entfaltet sich in ihr wiederum eine zwiefache Seite, die allgemeine, nach welcher sie mit der Kunst schlechthin, d. h. mit der Lehre von den Begriffen oder der Dialektik zusammenfällt, p. 261 A. — 266 D., und die specielle, psychologische[420]).

Aber die erstere Seite schliesst selber noch wieder ein dop-

420) Mit Unrecht findet Steinhart a. a. O. IV. S. 63. 67 ff. hierin die Haupteintheilung des Ganzen, worin ich ihm (Jahn's Jahrb. LXX. S. 30 f.) nicht hätte beistimmen sollen. Uebrigens schliesst sich dieser Absatz und das Nächstfolgende eng an die vortrefflichen Erörterungen von Deuschle a. a. O. S. 28—31, welcher freilich vielmehr, vom redenden Subject aus-

peltes Moment in sich, das rein sachliche, d. h. die Kenntniss der Begriffe in ihrem gegenseitigen Verhältniss, p. 261 A. — 262 C., und das methodische. Was zunächst das erstere anlangt, so ist es nach der hier festgehaltenen Anschauung der Rhetorik als einer täuscheuden Knnst der Gipfel einer solchen, der Seele des Hörers nach Belieben das Entgegengesetzte über denselben Gegenstand als wahr erscheinen zu lassen, die zu Grunde liegende Dialektik ist also die negative, die Antilogik, wie beim Eleaten Zenon, die Beredsamkeit mithin eine antilogische Kunst. Am Leichtesten ist dagegen die Täuschung bei wenig unterschiedenen Gegenständen möglich, die Aufgabe ist daher, ‚schrittweise zum Entgegengesetzten überzugehen', nud Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind mithin die ‚Mittelbegriffe der Täuschung'. Der Redner mnss demnach die Gegensätze, so wie die Vermittelungen in den Begriffen, das positive und negative Verhältniss derselben zu einander kennen, um, wie es nach der angenommenen Voraussetznng heisst, Andere sicher täuschen zu können, sich selbst aber vor Täuschung zn bewahren, wie es aber in Wahrheit steht, um gegen seine Zuhörer eben so zu verfahren, als gegen sich selbst. Demnach erscheint denn anch jene negative Dialektik als eine nothwendige Vorstufe znr positiven, die Aufsnchung der Antinomien zu ihrer Lösung, und Zenon, der mit den rhetorischen Theoretikern scheinbar auf eine Linie gestellt ist, wird doch zugleich durch seine Bezeichnnng als Palamedes eben so über sie gestellt, wie dessen höherer Erfindungsgeist, den ihm die Tragödie zuschrieb, über die blose ränkevolle Schlauheit des Odysseus, mit welchem hier einer dieser Theoretiker, sei es Thrasymachos oder Theodoros von Byzanz, verglichen wird. Die Zusammenstellung dieser Männer mit homerischen Helden, kraft welcher sie auf ihrem Feldzuge vor Ilion, d. h. auf ihren Wanderzügen durch alle grössern Städte Griechenlands, auf welchen sie die Geister für sich zu erobern bestrebt waren, bei Musse solche Handbücher zu entwerfen pflegten, lässt sie als Wortfechter, d. h. Antilogiker oder Eristiker gemeineren Schlages als den Zenon erscheinen[421]). Im Uebrigen mag darin zugleich ein Spott gegen das Bestreben der

gehend, die dialektische Seite die subjective, die psychologische aber die objective nennt.

421) Das Genauere über alle diese zuletzt erwähnten Punkte s. bei Krische a. a. O. S. 101 f. Vgl. auch Steinhart a. a. O. IV. S. 172. Anm. 99.

Sophisten, aus deren Schule ja diese Technik entsprang, liegen, ihre Kunst bereits auf den Homeros zurückzuführen (Protag. p. 316 D., s. o. S. 43); sodann aber werden sie damit auch wohl in denselben Gegensatz zur wahren Rhetorik gestellt, wie die homerische Poesie im ersten Haupttheil gegen die ächte Musenkunst.

Um nun aber die obige Erkenntniss selbst zu gewinnen nnd der Seele seiner Zuhörer, sei es nach der wahren Rhetorik eben dieselbe oder nach der falschen ihnen wenigstens mit Sicherheit diejenige Anschauung von der Sache, welche man gerade bezweckt, einflössen zn können, dazu bedarf es nun zweitens der richtigen Methode. Die Begriffe kommen hier noch specieller nicht an sich, sondern ‚in ihrem Verhältniss zu der Auffassung durch die Seele, nach ihrer subjectiven Seite' in Frage[422]), die sich natürlich nach dem Wesen der Seele richtet, so dass in dieser methodischen Seite schon der Uebergang in das zweite Hauptmoment, das psychologische, liegt. Die Gesetze der Rede sind hiernach mit den Gesetzen des Denkens, d. h. der Begriffsbildung und Eintheilung, dieselben, für welche Platon den neuen Namen der dialektischen Methode ausprägt, indem er in dieser abgeschlossenen Gestalt für sie sein Eigenthumsrecht in Anspruch nimmt. Wie das Denken hiermit aber ein festgeordnetes System ist, so muss auch die Rede ein eben solcher wohlgebildeter Organismus (ζῶον) sein, in welchem jedes Einzelne seine bestimmte und nothwendige Stelle hat.

Auch hier bildet die Täuschung natürlich den Ausgangspunkt. In Bezug auf sie werden die Begriffe, welche nnr eine und welche verschiedene Auffassungsweisen zulassen (d. h. offenbar einen grössern Reichthum von Merkmalen haben, also die höhern Begriffe) unterschieden, weil nnr bei den letzteren Tänschung möglich ist. Wer mit Sicherheit täuschen will, muss sie also methodisch von den ersteren zu sondern wissen, um jeden Gegenstand sofort der einen von beiden Gattungen unterordnen zu können und so, wenn derselbe zu der mehrdeutigen Classe, wie hier die Liebe,

---

422) Denn freilich fehlt diese Seite, was Deuschle a. a. O. S. 29 nicht genug beachtet zu haben scheint, auch bei dem erstern Punkte nicht; auch dort wird ja von der Täuschung ausgegangen und darnach Gegensatz und Gemeinschaft der Begriffe abgewogen; das Subjectivere ist nur, dass hier die Kenntniss dieser Verhältnisse erst im Subject selber entsteht, dort bereits als objectiv fertig vorausgesetzt wird.

gehört, diejenige bestimmte Anschauung von ihm, welche gerade im Belieben steht, in den Hörern zu erzeugen. Gerade dies Hinarbeiten auf einen bestimmten Begriff fehlt nun aber der lysianischen Rede, eben deshalb ist ihr Truggewebe leicht zu durchschauen und ihre Gedanken ordnungslos. Die beiden sokratischen dagegen stimmten wenigstens darin überein, dass sie die Liebe unter den Oberbegriff des Wahnsinns stellten und diesen dann weiter gliederten, nur dass die erste dabei blos die linke, tadelnswerthe, die zweite die rechte Seite ins Auge fasste.

Aber auch bei den Theoretikern ist von der dialektischen Methode keine Rede, eben deshalb trifft sie der doppelte Vorwurf, absichtlich täuschen zu wollen und doch zugleich kunstlos dabei zu verfahren. Alles, was dagegen ihre Lehrbücher wirklich enthalten, die empirischen Regeln der Technik, lässt sich an dem Beispiele anderer Künste, so weit es überhaupt zu billigen ist, leicht als blos die nöthigen Vorkenntnisse umfassend nachweisen, welchen nur ihre Anwendung nach dialektischen Principien wirklichen Werth verleiht. Doch bemerkt Denschle wohl mit Recht, es seien diese Regeln ‚als Uebergang zu der psychologischen Seite wichtig, weil ihnen unbewusst das Bedürfniss zu Grunde lag, den Charakter der Rede zu modificiren nach dem Zweck, d. h. der bestimmten Wirkung auf die Seelen der Zuhörer, also nach dem Wesen der Seele selbst‘. — p. 266 D. — 269 C.

Ironisch spricht nun Sokrates bei dieser Gelegenheit p. 262 D. sich selber die Kunst der Rede, d. h. jene vulgäre, nach beiden Seiten hin, für und wider, zu disputiren, ab, wie sie theils scheinbar, theils wirklich in dem gegenseitigen Verhältniss seiner beiden Vorträge sich aussprach, und er will sie daher von den Cikaden, die also hier wieder ironisch zu nehmen sind, empfangen haben oder von den Göttern des Orts, d. i. nach p. 263 B. den Nymphen (s. darüber p. 241 und dazu oben S. 219 f.) und dem Pan. Die Bedeutung des letztern erklärt sich aus dem Kratylos p. 407 E. ff., wo er gleichfalls als der Sohn des Hermes, d. i. des Redenersinners, und daher selbst als der Vertreter der ‚Alles‘ ausdrückenden und somit Wahrheit und Lüge verbindenden Rede und als Symbol hierfür selber aus zwiefacher, nämlich aus Menschen- und Bocksgestalt zusammengesetzt erscheint. Ganz ähnlich, wie p. 244 A., muss eben deshalb aber auch in der Gegenüberstellung ein etymologisches Spiel verborgen liegen: Lysias ‚der Auflösende‘ mo-

tivirt den Uebergang zn der Ordnnngslosigkeit seiner Rede, und sein Vater ist Kephalos ‚der Grosskopf', während doch verlangt wird, dass der Kopf jeder Rede zu den übrigen Gliedern in der richtigen Proportion steht, p. 264 C.

Neben der Benutzung der drei Reden im ersten Haupttheile des Dialogs als praktischer Belege für die Methode stellt aber die letztere auch zugleich den Zusammenhang mit dem eigentlichen Centralpnnkte der zweiten sokratischen Rede, nämlich der ἀνάμνησις her, denn an diese knüpft sich ja eben die Begriffsbildung, und das Gleiche gilt von der weitern Bemerkung, p. 249 D., dass ohne natürliche Anlagen alle wissenschaftliche Unterweisung Nichts hilft, dass man ohne sie weder ein Dialektiker, noch ein Redner werden kann; denn diese Anlagen sind ja nichts Anderes, als die aus der Präexistenz mitgebrachten Keime, für welche gleichfalls die ἀνάμνησις die gemeinsame Form abgiebt.

Bemerkenswerth ist es nnn endlich noch, wenn Platon hier, p. 265 B. — D., den Inhalt der obigen Rede wegen der mythischen Einkleidung für einen blosen Scherz erklärt, der theilweise das Richtige getroffen, theilweise anch verfehlt hahen möge, und nur das methodische Element als feste Ausbeute bestehen lässt, während doch in Wahrheit die Methode durch die mythische Darstellungsform ehen so sehr alterirt wird, als der Inhalt. Das gerade Gegentheil ward p. 247 C. gesagt, nach welcher Stelle trotz der unvollkommenen Methode in Bezug auf die Schilderung der Ideen der Wahrheit gedient ist. Jede dieser beiden Auffassungsweisen mnss nun wohl an ihrer Stelle im Recht sein, beide zusammen aber dürften sich dahin ausgleichen, dass allerdings manche der dort hehandelten Lehren einer künftigen streng dialektischen Behandlung fähig und bedürftig sind, so die Ideenlehre selhst, so ferner die Lehre von der Seele, indem sie vielmehr auf die Ideenlehre gegründet wird, endlich auch theilweise die ἀνάμνησις. Ist dies richtig, so dürfte es, was die Ideenlehre anlangt, bereits allein genügen, dem Phädros von den heiden alleiu möglichen Stellen, unmittelbar hinter dem Theätetos oder aber unmittelbar vor dem Gastmahl, die erstere anzuweisen.

Zu der psychologischen Seite der Betrachtung wird nun ferner äusserst geschickt auch dadurch übergeleitet, dass zwei athenische Redner allen vorher aufgezählten fremden Rhetoren gegenübergestellt werden, Antiphon, welcher, wie znerst Ast z. d. St.

erkannte, mit Anknüpfung an die obige Vergleichung der letztern mit den homerischen Heroen, ihnen als der süssredende Adrastos entgegentritt, d. h. als ein noch älterer nnd mithin ehrwürdigeres Heros (vgl. die jüngern und ältern Musen in dem Cikadenmythos), und vor Allen Perikles. Der Letztere bildete nämlich neben seinen hohen Naturgaben vorzugsweise durch seine philosophischen Stndien die Hochsinnigkeit des Inhalts und die auf ihr beruhende Ueberzeugungskraft seiner Reden aus. Man darf nun freilich nicht glauben, dass mit dieser ‚Hochsinnigkeit' schon ohne Weiteres das reine Wahrheitsstreben des Perikles anerkannt ist, dies verbietet schon die Znsammenstellung mit dem selber sophistisch gebildeten Antiphon, der bekanntlich, wenn ja irgend Einer, die Knnst der Antilogik verstand; noch immer wird ja die falsche Voraussetznng der Täuschnng als Zweck der Beredsamkeit festgehalten, jenes Andere bleibt also wenigstens auf sich beruhen, so dass das Urtheil, welches im Gorgias über den Perikles als Redner gefällt wird, dem vorliegenden gar nicht so absolut zn widersprechen braucht, wie man wohl vielfach geglaubt hat[423]), zumal da es dort von einem ganz andern, aber nicht minder berechtigten Standpnnkte ausgeht. Nur in so fern mag eine Abweichung Statt finden, als der vorliegende ehrenvollere Gesichtspnnkt der Beurtheilung dem Platon damals wohl noch nicht aufgegangen war. Erhabenheit der Gedanken, ein freier, weiter Blick über Natur und Menschenleben schliessen mindestens die Selbsttänschnng keineswegs überall aus. Worauf es dem Platon hierbei allein ankommt nnd worauf der Ausdruck ὑψηλόνουν selber bereits berechnet ist, das ist allein die Verbindung dieses grossen Redners mit der Naturphilosophie und insonderheit der Lehre vom νοῦς des Anaxagoras, mithin die Bedeutung der Psychologie für die Redekunst und das noch weitere Zurückgehen der Psychologie selbst auf die Physiologie, weil Geist und Seele trotz ihres Gegensatzes gegen den Körper doch wesentlich mit demselben zusammenhängen; der einzelne Körper und die einzelne Seele aber können wieder nicht begriffen werden ohne das Wesen des ganzen Weltalls, p. 269 A. — 270 C.

In dieser Stelle haben wir eine wichtige Andentung für den

423) Namentlich Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 501 legt hierauf allzu viel Gewicht; gegen ihn polemisirt, freilich nicht von unserm Standpunkte aus, Krische a. a. O. S. 114 f.

Zusammenhang der beiden Theile des Dialogs, denn eine solche physisch-psychologische Betrachtung war es ja eben, welche im ersten der Entwickelung der wahren Redekunst im zweiten zu Grnnde gelegt ward. Ferner aber lernen wir aus dieser Stelle auch, dass die Lehre von der Weltseele dermalen bei Platon noch nicht vollständig ansgebildet zu sein scheint; im Mythos der zweiten sokratischen Rede war keine Stelle für sie; dort handelte es sich durchaus nur um die Geschicke der einzelnen Seelen als solcher; aber warum begnügt sich Platon hier blos auf das All (πᾶν) zurückzuweisen, wobei doch zunächst Jeder nur an den Körper der Welt denken wird? Oder so fern hier der göttliche *νοῦς* ähnlich wie im Kratylos p. 400 A. ff. 413 A. ff. die Stelle der Weltseele vertreten sollte, so ist die letztere dermalen noch nicht scharf von der Gottheit geschieden, d. h. die Ideenlehre noch nicht his in ihre letzten Consequenzen ausgebildet.

Das Obige giebt nun wiederum Veranlassung, nachdem schon vorher die Arzneiknnst, p. 268 A. ff., als Beispiel henutzt ist, hier auch den Hippokrates als natnrphilosophischen Betrachter des Körpers dem Anaxagoras als naturphilosophischem Psychologen an die Seite zu stellen, wodurch denn die ans dem Gorgias bekannte Zusammenstellung der Rhetorik mit der Heilkunst erneuert wird. Ob diese heiden Männer damit auch als echtere Dialektiker, welche von dem allgemeinsten Begriffe ihrer speciellen Wissenschaft, von dem des Weltganzen, ausgehen, dem Antilogiker Zenon wenigstens beziehungsweise als vorzüglicher gegenübergesetzt werden sollen, lasse ich unentschieden; so aber würde hier wiederum auf die Seite Athens, welches auch diesen beiden, wenn schon nicht Eingebornen, doch erst den Schauplatz für ihre Wirksamkeit gewährte, mit patriotischem Sinne der Vorzug gelegt sein[424]). Aber auch die echt attische Urbanität, mit welcher andererseits die bekämpften Richtungen selbst behandelt werden nnd namentlich auch der hier wieder, wie oben p. 257 C. D., täppisch über seine eigenen Lieblinge herfallende Phädros zurechtgewiesen wird, p. 268 C.—E., verdient bei dieser Gelegenheit eine besondere Hervorhebung. Der nnselbständige Phädros schwankt immer von einer Anctorität zur anderen und daher von einem Extrem in das andere.

---

424) Steinhart a. a. O. IV. S. 57—59.

Die psychologische Aufgabe der Rhetorik selbst ist nun natürlich zunächst das Wesen der Seele selber und die ihr eigenthümlichen Thuns- und Leidensfähigkeiten, sodann aber die verschiedenen möglichen Arten der Seele und an ihnen wieder eben dasselbe methodisch aufzufinden, entsprechend aber auch die Rede nebst ihren Arten zu behandeln und dann endlich Beides auf einander zu beziehen. Dazu kommt dann in der Anwendung noch die Uebung in der raschen Unterordnung der einzelnen Fälle unter dies allgemeine Gesetz und die Beobachtung des richtigen Zeitpunktes, p. 270 D. — 272 B.

Schliesslich deuten wir noch die Erwähnung des Prodikos, p. 267 B., der allein an dieser Stelle und Symp. p. 177 B. vom Platon als Rhetoriker behandelt wird, und seines Ausspruches, dass mässig lange Reden der Kunst entsprächen. Sehr wahr, wenn man nur wirklich von dem objectiven, in der Sache selbst liegenden, mit anderen Worten von dem ganzen so eben entwickelten Massstabe ausgeht, so dass Prodikos auch hier wieder Vorläufer der Sokratik ist, aber auch sehr trivial gesagt, wenn, so wie ihm selber dieser Massstab fehlt![425])

IX. Die Erörterungen über die Schriftstellerei werden noch besonders durch einen eigenen einleitenden Mythos mit dem ersten Haupttheile verknüpft und zwar recht speciell wieder mit dem eigentlichen Mittelpunkte der zweiten sokratischen Rede, nämlich mit der ἀνάμνησις, indem nämlich der Hauptgedanke dieses Mythos ist, die Schrift diene nicht zur selbständigen Erinnerung (μνήμη), sondern blos zum äusserlichen gedächtnissmässigen und unkritischen Einlernen (ὑπόμνησις), p. 275 B., von welchem Phädros selber im Eingange des Werkes ein Beispiel gab, und selbst das gewinnt Zusammenhang hiermit, dass Sokrates seinen ersten Vortrag aus einer solchen blos äusserlichen Erinnerung an früher gehörte Reden herleitete. Thamus ist hier der Repräsentant der höhern Lebensweisheit, Theuth der blosen Weltklugheit[426]), ein ganz ähnlicher Gegensatz, wie der zwischen der wahren und falschen Liebe und Redekunst.

Es ist auffallend, dass noch Niemand die Frage aufgeworfen

425) Welcker, Rhein. Mus. 1833. S. 556 ff. hat im Ganzen das Richtige gesehen, nur aber zu viel Vortheilhaftes für den Prodikos herausgelesen.
426) Steinhart's a. a. O. IV. S. 70.

hat, warum Platon gerade einen **ägyptischen** Mythos wählt, da er doch selber noch ganz besonders hierauf aufmerksam macht, p. 257 B. Die Antwort liegt nun aber darin, dass er denselben gerade in einem den Aegyptern ganz entgegengesetzten Sinne gebildet hat, denen vielmehr umgekehrt alle Weisheit und Wahrheit mit der Schreibekunst zusammenzuhängen schien[427]). So ist der Zweck vielmehr, den Contrast zwischen dem starren und versteinerten ägyptischen Wesen und dem lebendig bewegten Hellenenthume zu veranschaulichen, welcher mit jener Grundanschauung auf der einen Seite und damit, dass man sich auf der anderen so lange ohne die Schreibekunst mit der lebensvolleren mündlichen Rede begnügte, zusammenhing. Dies hat nun natürlich Phädros wieder nicht verstanden, sondern er wähnt, dass Sokrates im Ernst die Aegypter mit ihrem grauen, mythischen Alterthume den Hellenen zum Muster aufstellen will, und giebt daher von Neuem seinen modern-aufgeklärten Unglauben gegen alles Mythische zu erkennen. Sokrates aber hält in seiner Antwort die Ironie fest, so jedoch, dass er nun allgemeiner, den Phädros zurechtweisend, die Vorzüge des mythischen Zeitalters an ‚Einfalt und Wahrhaftigkeit' gegenüber der ‚von Eitelkeit und Schein verblendeten' Gegenwart[428]) und damit zugleich eine neue und theilweise ganz ernst gemeinte Seite hervorhebt, denn das mythische Zeitalter ist eben das der noch nicht vorhandenen Schrift. Indessen fällt andererseits auf das letztere zugleich eine ähnliche Ironie, wie auf die Aegypter, wie dies in der Schilderung, nach welcher damals die Mantik die Stelle der Philosophie vertrat, und nicht einmal die begeisterte, aus dem Innern des Menschen hervorquellende Mantik, so dass es vielmehr statt geistiger Wahrheitsforschung der redenden Bäume und anderer Naturgegenstände bedurfte, unverkennbar ist. Die Absicht einer wirklichen geschichtlichen Parallele beider Zeitalter liegt ganz ausserhalb des Geistes der platonischen Mythen überhaupt. Vielmehr handelt es sich lediglich um die Versinnlichung eines blosen Zustandes der Redethätigkeit ohne Hülfe der Schrift, und für einen solchen bot eben nur die graue Vorzeit den äussern Rahmen. Es verhält sich hier ganz eben so,

427) Duncker, Geschichte des Alterthums, I. Bd., Berlin 1852. 8. S. 55 f.

428) Ast a. a. O. S. 95 f. Anm.

wie mit den ‚Zöglingen des Kronos' in dem Mythos des Politikos: das wahre Ideal liegt auch hier in der Zukunft, in der Festhaltung aller Vorzüge des mündlichen Verkehrs in einem gebildeten Zeitalter, ohne darüber die Vortheile zu verschmähen, welche die Schrift wirklich darbieten kann, und auf diesem Wege zugleich in einem nicht mantischen, sondern wissenschaftlichen Eindringen auch in die Tiefen der Natur, so dass man auch die letztere zur Sprache zwingt. Auf die Anknüpfung an die Naturphilosophie soll auch hier wieder durch die redenden Bäume und Felsen hingewiesen werden.

Im Ganzen muss auch von der Schriftstellerei dasselbe gelten, was von der mündlichen Rede, aber eben dies ist ihr Mangel, dass sie nicht, wie die letztere der Individualität jedes Einzelnen sich anschliessen kann, sondern vielmehr Allen dasselbe bietet, so dass es ganz vom Zufalle abhängt, ob eine Schrift gerade in die richtigen Hände kommt und so wahrhafte Frucht bringt, p. 275 D. E., oder nicht vielmehr Einseitigkeit und Oberflächlichkeit der Bildung erzeugt, p. 275 A. B. 276 B. Sie erfüllt mithin gerade die erste Grundbedingung des Unterrichts nicht, nach welcher der Lehrer vor allen Dingen erst die Eigenthümlichkeit der Anlagen bei den zu Belehrenden prüfen muss (s. p. 252 E.). Nur die mündliche Rede ist im Stande, sich selbst zu helfen und zu vertheidigen, d. h. es gehört unmittelbar zu ihr selber, dass sie sich durch gegen sie geltend gemachte Fragen und Einwände weiter entwickelt; dagegen dem Leser ist der Urheber selten zur Hand, um sich bei ihm in ähnlicher Weise nähere Aufklärung zu holen, p. 257 E. f. Platon bezeichnet daher die Schriftstellerei überhaupt als einen Scherz, d. h. eine Ausfüllung der Mussestunden, welche vom mündlichen Unterricht übrig bleiben, nur dass dies allerdings die edelste Art derselben ist, p. 276 C. — E. Aber für wahren Ernst und für seine echten Kinder darf man doch nur die wissenschaftlichen Lehrreden halten, welche dergestalt befruchtend auf die Seele des Lernenden wirken, dass sie wiederum von seiner Seite neue, an Andere gerichtete Reden hervorrufen und sich so durch die Kette der Geschlechter hin in immer neuen Gestalten fortzeugen, p. 276 E. f. 278 A. B. Es ist dies der längere, aber eben deshalb, wie sich Aehnliches schon zweimal bei anderen Gelegenheiten zeigte, p. 246 A. 272 B. ff., auch der gründlichere, weil der methodische Weg, p. 276 B. Der Zweck der Schriftstellerei wird

daher einzig auf die Nachhülfe für die schon Kundigen[429]) und das eigene vergessliche Alter des Schreibenden beschränkt, p. 275 D. 276 D. 278 A., nnd Platon stellt sie in dieser Beziehung sogar mit den nicht zur Belehrung, sondern zur blosen Ueberredung gehaltenen mündlichen Vorträgen, d. h. nicht ihrer Tendenz, wohl aber doch ihrer factischen Wirkung nach auf eine Linie, p. 277 E.

Die ausschliessliche Beziehung dieser Erörterungen auf den philosophischen Unterricht muss nun klar machen, dass auch unter der wahren Rhetorik im Vorigen nichts Anderes als die mündliche philosophische Mittheilung verstanden ist, wenn es nicht an sich schon klar wäre, dass dieselbe, als auf dialektischer Erkenntniss beruhend und das Wahre, d. h. eben diese Erkenntniss den Seelen der Zuhörer einflössend, eben nichts Anderes sein kann. Allein, wie neben der philosophischen Liebe doch auch eine unphilosophische mit einer gewissen Berechtigung anerkannt ward, so mässigt doch auch hier Platon schliesslich die Schroffheit des Gegensatzes wieder durch das, was er über den Isokrates bemerkt, welcher erstens nicht redete, sondern nur schrieb und zweitens auch nicht Philosoph genannt, sondern nur als ein Solcher bezeichnet wird, in dessen Natur ‚etwas Philosophisches‘ liegt; daher denn auch, wie Phädros an seinen Geliebten Lysias die Ermunterung mitnimmt, sich dem philosophischen Streben zuzuwenden, eben so auch Sokrates an den seinen, den Isokrates, die Hoffnung, dass sein Streben ihn einst zu etwas noch Göttlicherem, d. h. zur reinen Philosophie hinführen werde.

Das Schlussgebet, vornehmlich an den Pan gerichtet, p. 279 B. C., entspricht dem an den Eros zu Ende des ersten Abschnittes, und wie Sokrates dort von dem Letzteren neben der Zunahme an

429) Im Angesichte dieser ausdrücklichen Erklärung scheint mir Hermann, Gesammelte Abhandlungen S. 293 das richtige Zeitverhältniss umzukehren, wenn er Platon's schriftliche Lehren vielmehr als Vorbereitung auf seine akroamatischen fasst, welche letztern erst zur vollen Klarheit rein principieller Auffassung erhoben hätten. Ueberdies dürfte so der Begriff einer propädeutischen Schriftstellerei, welche sich an das grössere Publicum wendet, um sich aus demselben heraus nur erst eine Schule zu gewinnen, sich nicht ganz ausschliessen lassen, wie doch auch Hermann a. a. O. S. 289 f. will, wenn anders die Belehrung aus Platon's Schriften immer der durch seinen mündlichen Unterricht vorausgesetzt wird. In Wahrheit trifft dieser Begriff aber nur die erste Reihe der platonischen Schriften, s. o. S. 6.

eigener Erkenntniss auch die der Wirksamkeit seines Unterrichts erfleht, so hier von dem Pan, dem Gotte der Rede, (s. o.), umgekehrt eigene Weisheit und Schönheit, ein abschliessender Hinweis auf die Wechselwirkung beider Seiten. Aber auch als Naturgottheit betrachtet, gilt dem Pan und den übrigen Naturgottheiten der Gegend dies Gebet, gleichfalls eine nochmalige Erinnerung an die Anknüpfung der Dialektik und Rhetorik an die Naturphilosophie.

X. Der Grundgedanke.

Nach allem Obigen lässt sich jetzt zunächst so viel behaupten, dass alle Diejenigen, welche in der wahren Rhetorik noch etwas Anderes, als die Philosophie selbst, so fern sie in Worte gefasst wird, verstanden haben, wie Stallbaum in seiner frühern Ansicht, Hänisch, Nitzsch, ich selber und neuerdings Deuschle[430]), das Richtige verfehlen. Wäre dies nicht der Fall, müsste man vielmehr z. B. Deuschle beistimmen, dass der Zweck kein anderer wäre, als der, auf Grund der Lehre von der Seele eine wissenschaftlich begründete Vermittlung zwischen der Philosophie und den ihr zunächst gleichgeordneten Thätigkeiten des menschlichen Geistes zu erzielen, unter denen die Rhetorik den vorzüglichsten Platz behauptet; dann allerdings würde man zugeben müssen, dass der Phädros nicht mehr den dialektischen Werken, sondern vielmehr denen angehört, welche von der Idee in die Endlichkeit hinabsteigen. Da dem aber nicht also ist, so dürften Diejenigen mindestens richtiger gesehen haben, welche nicht sowohl in der Rhetorik als solcher, denn vielmehr in der Dialektik das eigent-

430) a. a. O. S. 38. Einer genauern Angabe der früheren Ansichten glaube ich mich hier mit Rücksichtnahme auf die früher von mir Prodrom. S. 68—74 gegebene Uebersicht enthalten zu können. Meine eigene frühere, dort entwickelte Annahme ist von Steinhart a. a. O. IV. S. 17 f. 166. Anm. 60. namentlich aus dem im Texte dargelegten Grunde genügend widerlegt worden. Kurz erwähne ich hier noch die grossentheils sehr verdienstlichen Specialschriften Stallbaum's: *De primordiis Phraedri Platonis*, Leipzig 1848. 4. *Examen testimoniorum de Phaedri Platonici tempore natali antiquitus proditorum*, 1849. *Isocratea ad illustrandas Phaedri Platonici origines*, 1850. *Lysiaca ad illustrandas Phaedri Platonici origines*, 1851. *Artis rhetoricae in Phaedro Platonis expromtae judicium*, 1852. *De artis dialecticae in Phaedro Platonis doctrina et usu*, 1853. (S. meine Anzeige, Jahn's Jahrb. LXVIII, S. 591 f.) Die *Diatribe in mythum Platonis de divini amoris ortu*, 1854. 4. ist mir bisher leider noch nicht zu Gesichte gekommen.

liche Endziel erblickt haben, so Ast, Schleiermacher, Ruge und Krische.

Eine andere, nicht minder wichtige Frage ist die nach dem Verhältniss der beiden Hanptabschnitte zu einander. Dass die Liebe der Qnell der Redeknnst sei, ist von Platon selber, namentlich p. 265 C., so ausdrücklich ausgesprochen worden, dass es den Meisten der obengenannten Gelehrten nicht entgangen ist, wogegen freilich Andere, wie Socher und früher Stallbanm, keinen innern Zusammenhang zwischen den Erörterungen über beide herzustellen wussten, oder gar, wie neuerdings Georgii[431]), ihn ausdrücklich hinwegläugneten und die drei Reden nur als Beispiele zn den Regeln des zweiten Theiles, zn welchem Zwecke sie eben so gnt jeden andern Gegenstand hätten zum Inhalte nehmen können, gelten lassen wollten, oder endlich wenigstens, wie Hermann und Stallbaum in seiner spätern Ansicht, das Band der beiden Haupttheile nicht in ihnen, sondern ausser nnd über ihnen suchten. Aber dass den Erörterungen über die Liebe selbst noch ein tieferer psychologischer Hintergrund nnd eben so anch denen über die Redekunst nnmittelbar und nicht blos durch die Vermittlung der Liebe nntergelegt ist, das haben nnr Ruge, Deuschle und Steinhart erkannt.

Dieser Hintergrund ist nun aber genauer und in eine einzige Formel zusammengefasst, wie wir gezeigt zu haben glauben, die ἀνάμνησις, nnd in ihr haben wir daher den letzten Einheitspunkt des Ganzen zu suchen. In ihr liegen, so zu sagen, die ideale Möglichkeit nnd die Natnrbedingnngen der menschlichen Erkenntniss znsammengeschlossen. In ihr liegt daher eben so sehr die Nothwendigkeit von der steten Anknüpfnng derselben an die sinnliche Wahrnehmung, als andererseits des steten Kampfes gegen die fixirte Sinnlichkeit nnd alles Falsche nnd Einseitige, was damit zusammenhängt, in welchen Formen es immer sich äussern mag. In ihr liegt es aber ferner eben deshalb auch, dass die Erkenntniss nicht im Innern des einzelnen Subjectes mit bloser Anknüpfung an die Wahrnehmung der blos sinnlichen Objecte sich abschliesst, sondern da anch das höhere Geistesleben selbst dnrch das sinnliche Mittel der Sprache und Schrift sich äussert, dass die

431) Platon's Werke (in der Sammlung von Osiander und Schwab), 1. Bdch. Stuttgart 1853. 16. S. 53—57.

Erkenntniss in weit höherem Grade durch die gleichfalls sinnlich vermittelte Aufnahme dieser geistigen Aeusserungen sich vollzieht, aber nicht so allein, sondern auch so, dass diese Aeusserung von Seiten des Lehrers erst selbst die Gegenäusserungen des Schülers hervorruft und so erst ein gegenseitiger Wechselverkehr in der Mittheilung des geistigen Inhalts eintritt, durch welchen der Lehrende eben so gut, als der Lernende lernt. In der ἀνάμνησις liegt es aber ferner auch begründet, dass im ersten Theile die eigene Erkenntniss an die Mittheilung, im zweiten dagegen umgekehrt die Mittheilung an die voraufgehende eigene dialektische und psychologische Erkenntniss gebunden wird, um sowohl der strengen in der Sache liegenden Methode, als den besonderen Eigenthümlichkeiten der zu belehrenden Person, um der idealen Anforderung und den empirischen Bedingungen gerecht zu werden: wie im ersten Theile an die ἀνάμνησις des Lehrers, so wird hier an die des Schülers angeknüpft. Niemand mag sich über den scheinbaren Kreislauf dieses Resultates wundern, der ja allem Werdenden eigenthümlich ist und mithin auch der menschlichen Erkenntniss. Der philosophische Lehrer soll bereits eigene Erkenntniss besitzen; fragt man aber, wie er sie selber erworben, so kann dies auf keine andere Weise geschehen sein, als eben selbst durch die Mittheilung, als eben auf die im ersten Theile bezeichnete Art, so dass eben der erste Theil in der That die Grundlage des zweiten ist, freilich, so betrachtet, nur die empirische, dagegen in so fern auch die ideale, als er die Lehre von der ἀνάμνησις in sich fasst. Oder mit anderen Worten, was hiernach auf dasselbe hinausläuft, der philosophische Lehrer muss früher in eben derselben Methode belehrt worden sein, in welcher er jetzt nach dem zweiten Theile selbst unterrichten soll. Darnach bringt denn freilich wieder umgekehrt der zweite Abschnitt dem ersten eben so sehr das ideale Gesetz, wie dieses ihm den idealen Inhalt zu: die Reden von jenem sind nur die praktischen Belege zu den theoretischen Regeln von diesem. Beide stehen in Wechselbeziehung, so wie alle Gegensätze, welche die ἀνάμνησις einschliesst und eben dadurch zusammenhält, sowohl die subjectiven Momente, Trieb und Methode, unter einander als mit dem schon gewonnenen objectiven Inhalt. In dieser Wechselwirkung zwischen Erkenntniss und Mittheilung liegt nun das empirische *prius* auf der Seite der letzteren, das ideale auf der Seite der ersteren, und dieser zweite

Gesichtspunkt bleibt doch immer der wesentliche, der eigentlich durch die ἀνάμνησις zum Ausdrucke kommen soll, vermöge der weitern Anknüpfung von ihr selbst an die Präexistenz, der mitgebrachte transscendente Inhalt, das unmittelbare, intuitive Wissen, welches jenseits alles vermittelten liegt, das Wissen vor dem Wissen, jener Grundpfeiler alles Idealismus, vermöge dessen sich zu der Induction die hier znm ersten Male mit voller Klarheit ausgesprochene Eintheilung gesellt. Mit einem Worte, das Verhältniss des idealen Grnndes zu den natürlichen Bedingungen nnserer Erkenntniss, von denen die Mittheilung oben an steht, ist der Grundgedanke des Dialogs.

Dieser Anffassung ist unter den bisherigen Erklärern Niemand näher als Steinhart[432]) gekommen, wenn er zunächst in dem Gegensatze des höhern, freien und schöpferischen Lebens der Seele gegen das niedere ideenlose Treiben das Endziel findet, mag sich nun das letztere als gemeine Sinnlichkeit oder tänschende Klugheit oder als unselbständiger Enthusiasmus, als falsche Rhetorik oder als falsche Dialektik oder als Bevorzugung der Schriftstellerei (namentlich um Geld) vor der lebendigern Rede, endlich auch des blosen akroamatischen Vortrags, d. h. wie Steinhart hätte hinzusetzen sollen, so fern nicht der Urheber desselben bereit ist, über ihn nähere Auskunft zu geben, die sich durch Frage und Antwort vermittelt, also doch hinterher wenigstens in die lebendigere Wechselrede übergeht, näher gestalten. Als Vertreter aller dieser Gattungen kann beziehungsweise Phädros erscheinen, weil er allen diesen modernen Richtungen mit gläubiger Verehrung gegenübersteht, daher kommt durch die Beschränkung der Personen des Gesprächs auf die blose Zweizahl doch der in demselben enthaltene Gegensatz vollständig zum Ausdruck, während doch zugleich durch die sonstigen in demselben erwähnten Personen, Zenon und die verschiedenen Rhetoren und Dichter, alle jene Richtungen auch ihre speciellen Vertreter empfangen. Nur müssen wir erinnern, dass der Gegensatz als solcher nirgends bei Platon letzter Zweck, sondern immer nur Anknüpfungspunkt des Positiven ist, nnd zwar hier um so mehr, weil der Gegensatz, der Kampf gegen alles Sinnliche und Verkehrte, hier gerade unter die empirischen Bedingungen der Erkenntniss selbst gehört, also gewisser-

432) a. a. O. IV. S. 21—24.

massen selbst positiver Bestandtheil der Darstellung ist. Sodann ist von Steinhart nicht genügend hervorgehoben, dass doch die unphilosophischen Richtungen nicht alle geradezu verworfen, sondern einigen eine relativ berechtigte Mittelstufe eingeräumt wird, freilich nur in skizzenhafter Andeutung, also auch mehr nur als blose, wenn schon mehr positive Anknüpfungspunkte zur Gewinnung einer richtigen Auffassung der Philosophie in den vorliegenden Beziehungen. Steinhart selbst fasst endschliesslich doch den Grundgedanken in einen positiven Kern zusammen: ‚die begeisterte Liebe der unsterblichen Seele zu dem an sich Schönen und Guten und die von dieser Begeisterung getragene, freieste Ausbildung ihres eigenthümlichen Wesens ist die Quelle jedes höhern, gottgefälligen Lebens, besonders aber des reinsten und vollkommensten Geisteslebens, der Philosophie, deren geistiges Organ die Dialektik oder die Kunst der Gedankenbildung, zugleich den Werth ihres äussern Organs, der Beredsamkeit bedingt, die ihrerseits wieder in mündlicher, wie in schriftlicher Darstellung am Vollkommensten in der Form der den innern Process der Begriffserzeugung in Worten nachbildenden Wechselrede erscheint'. An dieser Darstellung dürfte nur zu tadeln sein, dass sie zu sehr die verschiedenen Momente an einem einzigen Faden aufreiht und die Wechselbeziehungen derselben, die herüber- und hinüberlaufenden Fäden dieses vielfach verschlungenen Gewebes keineswegs in erschöpfender Weise blosslegt.

Aus der ἀνάμνησις erklärt es sich schliesslich, weshalb im zweiten Abschnitt, wir dürfen es nunmehr kühn behaupten, nicht blos die Rhetorik, sondern auch die Dialektik auf die Psychologie und diese wieder noch mehr aufs Empirische, Sinnliche, nämlich auf die Physik zurückgehen soll, und eben so im ersten Abschnitt die ἀνάμνησις selber erst aus der physischen Aufgabe der Seele herausgearbeitet wird. Damit aber haben wir den sichersten Beweis, dass der Phädros wirklich nicht von der Dialektik zur Physik, sondern vielmehr umgekehrt sich hinbewegt, also zu den dialektischen Gesprächen gehört.

XI. Stellung des Phädros in der Reihe der platonischen Werke.

Ist aber die ἀνάμνησις in dieser Weise der Mittelpunkt des Werkes, so ist es auch keine Frage mehr, dass es unter allen frü-

heren Gesprächen am Engsten an den Theätetos sich fortsetzend anschliesst. Denn gerade das Endergebniss desselben, welches dort nur factisch und indirect hervortrat, dass die Erkenntniss vielmehr allen sinnlichen Functionen bereits vorausliege, erhält durch eben diese Lehre sein näheres Verständniss und doch wird durch dieselbe zugleich das dortige scheinbar und ostensibel nur negative Verhältniss der Erkenntniss zu den niederen Bewusstseinsstufen vollkommen in sein richtiges, positiveres Licht gesetzt.

Einzelner Vergleichungspunkte nicht zu gedenken, so der vielfachen Anklänge der zweiten sokratischen Rede an die Episode im Theätetos, welche den Philosophen im Gegensatz gegen den gewöhnlichen Redner zeichnet (p. 249 E. — vgl. auch 269 E. — und Theaet. p. 173 E. f., 248 A. und Theaet. p. 176 B.[433]), der Prophezeiung des Sokrates über den Theätetos und über den Isokrates; so wird hier, p. 250 E., wie dort die Verwunderung als Anfang aller Philosophie gepriesen und als der Zustand der zum Bewusstsein ihrer selbst kommenden Unwissenheit geschildert. Wird sie dort dem beginnenden Schüler der Weisheit, hier dem beginnenden Liebhaber, d. i. Lehrer zugeschrieben, so ist das Eine nur die Ergänzung des Andern, der Trieb ist in beiden als Eros und Anteros derselbe. Aber freilich erst nachdem diese Ergänzung vollzogen, lässt sich das vollständige Gebiet der geistigen Wechselwirkung übersehen: der Lehrer wird nicht mehr, wie dort, als ein mit eigener Unfruchtbarkeit behafteter bloser Geburtshelfer fremder Gedanken dargestellt, so wenig dies freilich auch dort schon buchstäblich zu nehmen war, sondern eben nur im Zusammenhange mit der Tendenz des Ganzen stand, weil dasselbe scheinbar beim Nichtwissen dessen, was die Erkenntniss ist oder beim Wissen, was sie nicht ist, und bei ihrer Negativität gegen die sinnlichen Functionen stehen blieb, womit wieder die körperliche Hässlichkeit des dortigen Mitunterredners im scheinbaren Gegensatz gegen die hier hervorgekehrte sinnliche Schönheit des Geliebten zusammenhängt. Sokrates wird, so zu sagen, erst hier vom Schüler zum Lehrer, zum ersten Male wird hier seine Unwissenheit als reine Ironie und Einkleidungsform behandelt, p. 235 C. 262 D., dort dient er noch dem Sehergotte Apollon (Theaet. p. 150 f.), hier dem Weisheitsgotte Zeus selber, p. 250 B. Aber bei alle dem ist doch der Stand-

433) Vgl. Krische a. a. O. S. 63. 71.

punkt wohl formell klarer, aber nicht materiell entwickelter geworden, und selbst was die Methode der Untersuchung anlangt, so findet sich die Eintheilung auch im Theätetos bereits wenigstens indirect angedeutet, und dass die Form der Mittheilung nicht unmittelbar Dialog zu sein braucht, konnte man schon aus dem Protagoras entnehmen; es kommt nur darauf an, ob gerade die Anregung des Schülers zur Selbstthätigkeit oder die eigene Gedankenäusserung des Lehrers in den Vordergrund tritt.

Bemerkenswerth ist nun ferner immerhin der etymologische Muthwille, der nirgends so reichhaltig, wie hier, mit Ausnahme des Kratylos sein Spiel treibt, wozu denn noch die mancherlei ausdrücklichen Rückbeziehungen auf diesen Dialog kommen. Alles dies macht uns geneigt, in dem Phädros einen Nachklang der dort herrschenden Stimmung zu finden und ihn möglichst nahe an denselben heranzurücken. Entscheidender ist es, dass der Phädros, eben so wie der Kratylos, die Ideen noch lediglich auf die eleatische οὐσία basirt und mit der herakleitischen Bewegungstheorie noch nichts für sie anfängt, vielmehr sie geradezu mit demselben Ausdrucke, wie Parmenides (V. 59. Karsten) sein einiges Sein, als unbeweglich (ἀτρεμῆ) bezeichnet, p. 250 C. Dies hängt nun freilich damit zusammen, dass der mythischen Einkleidung gemäss die Psychologie nicht auf die Ideenlehre begründet werden, vielmehr die letztere selbst nur nach der Seite ihrer subjectiven Auffassung in Betracht kommen konnte, dass folglich, um die Unsterblichkeit der Einzelseele zu erhärten, Nichts übrig blieb, als sie in unplatonischer Selbständigkeit zu einem ‚Princip' (ἀρχή) der Bewegung zu erheben, wenn doch einmal ihre Unsterblichkeit mit ihrer Natur als bewegende Kraft zusammenhängt. So war dies Princip den Ideen bereits von vorne herein entzogen, und so musste auch noch der weitere Widerspruch in den Kauf genommen werden, dass in Bezug auf die Seele die Erkenntniss an die Bewegung geknüpft, dagegen unter die unbeweglichen Ideen nichts desto weniger eine Idee der Erkenntniss aufgenommen wird. Immerhin scheint mir auch jetzt noch diese unvollendetere Darstellung der entwickelteren im Sophisten vorangehen zu müssen, welche ausdrücklich Ruhe und Bewegung in den Ideen combinirt und demnach auch eine Idee der Seele über die einzelnen Seelen setzt, wenn auch der Contrast nicht ein wirklicher, wie ich früher annahm, sondern nur ein scheinbarer ist. Dass ferner die

Lehre von der Weltseele mindestens noch weit nnentwickelter, als im Staatsmann sei, ward bereits angedeutet, und eben so kann die Auffassung von Gott als dem Urgrund der Ideen erst im Sophisten deutlicher hervortreten. Endlich liegt es zwar auch in der mythischen Darstellnng, dass sie die Momente der irdischen Erscheinnng, nämlich die beiden niederen Seelentheile bereits in die Präexistenz zurückversetzt, andererseits ist indessen auch in Wirklichkeit die Präexistenz nicht körperlos nnd mithin auch nicht ohne die niederen Seelentheile, Platon's späterer Standpnnkt ist nnr der, dass beide mit den Körpern wechseln, und das hätte auch hier schon unbeschadet des Mythos angedeutet werden können, wenn ihm nicht damals wirklich noch beide im strengern Sinne unsterblich gewesen wären. Diese Auffassung ist daher keine ‚answeichende' und kann am Wenigsten durch den im Dialog hervortretenden schroffen Gegensatz des Geistes gegen den Körper widerlegt werden, da die nothwendige positive Beziehung zu demselben eben so stark heraustritt[434]).

Fasst man nun ferner ins Ange, dass eben dasselbe Problem, welches sich schon auf dem Boden der sokratischen Begriffslehre im Menon, p. 80 D., erhob, das Wissen vor dem Wissen, und schon hier auf dieselbe Weise durch die ἀνάμνησις gelöst ward, bei der Begründnng der Ideenlehre auf die Erkenntnisslehre im Theätetos in vertiefter Gestalt wiederkehren musste; so wird man es natürlich finden, dass auf diesem entwickelteren Standpunkte Problem und Lösung vielmehr in zwei selbständige Werke sich theilen, zumal da das erstere, im Menon nur änsserlich anfgenommen, im Theätetos vielmehr erst selber in seiner Berechtigung und Bedeutung begründet werden musste. Hat nun aber der Theätetos wirklich nicht die Erkenntnisslehre als solche, sondern die Begründung der Ideenlehre auf sie zum Zweck, so ist es kaum denkbar, dass sich Platon zu diesem Zwecke zunächst bei dem blosen Problem als Grundlage beruhigt und nicht sofort auch die Lösung hinzugefügt haben sollte. Im Gegentheil, im Theätetos erscheint die Erkenntnisslehre als diese Grundlage, im Phädros erhält sie selbst an der allgemeinen Psychologie einen breitern Unterbau und zugleich wird schon darauf hingewiesen, dass zn dieser wieder die Physik sich eben so verhält, ein fast nothwendiges Ueber-

434) Dies gegen Deuschle, Die plat. Mythen S. 22.

gangsglied von der subjectiven zu der objectiven, aus der Natur der Dinge hergenommenen Begründung der Ideenlehre, wie sie im Sophisten eintritt.

Wer wird es aber auch glaublich finden, dass Platon im Phädros offensichtlich den Namen der Dialektik als einen von ihm erst erfundenen technischen Ausdruck, über dessen Berechtigung er sogar noch im Zweifel sei, p. 266 B., hinstellen und zum Schlusse die gesammten methodischen Regeln, welche er eben in diesem Dialog erst gefunden hat, noch einmal, p. 277 f., nachdrücklich und übersichtlich, offenbar als etwas ganz Neues[435]) zusammenfassen sollte, nachdem er dieselben zum grossen Theil bereits im Sophisten und Staatsmann ausdrücklich ausgesprochen! Zu geschweigen davon, dass es sich, so lange er auf mehr sokratischem Boden stand, vorzugsweise um die Gewinnung der Methode handelte, an welche sich, wie wir sahen, die Entwicklung der Ideenlehre selber anschliesst, und dass er nun doch im Sophisten und Staatsmann bereits die ihm eigenthümliche Eintheilung von vorne herein zu Grunde gelegt haben sollte, bevor er sie noch theoretisch entwickelt hatte.

Beachtet man dagegen, dass aus dem Menon zunächst vorzugsweise Gorgias und Theätetos als ein paar entschiedene Seitenstücke zu einander, jener auf dem praktischen, dieser auf dem theoretischen Gebiete hervorwuchsen, so ist die berichtigende und erweiternde Rückbeziehung auch auf den erstern bemerkenswerth. Dort war es noch keineswegs zum entschiedenen Ausdrucke gekommen, dass die echte Redekunst nichts Anderes, als die philosophische Mittheilung ist, dort war eben so der reinen Lust noch kein fester Platz angewiesen, was hier mindestens in dem positiven Verhältnisse der Erkenntniss zur Sinnlichkeit und zur Begierde, in der Liebe angenähert wird. Aber auch die Erörterungen des Protagoras über die Methode des Vortrags und selbst seine gelegentliche Aeusserung über die Schriftstellerei, p. 329 A., erscheinen hier, in eine umfassendere Totalität aufgenommen, wieder. Dazu kommt denn endlich, dass, nachdem der Kratylos das Verhältniss der Sprache zum Denken und der Theätetos das Denken als ein innerliches Reden entwickelt hatte, nunmehr hier auch Beides, Denken und Mittheilung, denselben methodischen Ge-

435) Krische a. a. O. S. 107. 127.

setzen unterworfen werden konnte. Beiläufig war zwar schon annähernd im Menon, deutlicher im Euthydemos und Kratylos der Name der Dialektik gefunden, aber noch nicht in sein eigenthümliches Licht, im Gegentheil im letztern Dialog geradezu in ein falsches gestellt worden. Jene vorläufigen Andeutungen hindern daher eben so wenig diesen Namen als etwas Neues zu bezeichnen, als es uns wundern darf, nach der vorläufigen Ankündigung der Ideenlehre im Euthyphron dieselbe in späteren Dialogen, Euthydemos und Theätetos, nur indirect angedeutet zu sehen. So treten denn alle Fäden der früheren Gespräche im Phädros zu einem Gewebe zusammen.

XII. Fortsetzung. Bedeutung der mythischen Darstellung bei Platon.

Nun bleibt aber noch die wichtige Frage zu lösen: wenn die Idee sonach erst aus der Erscheinung gefunden und doch in Wahrheit vielmehr umgekehrt die Erscheinung nur durch sie erklärt wird, wie entrinnen wir da dem Cirkel in der Methode? Offenbar nur dadurch, dass die erstere Seite des Verfahrens noch jenseits der eigentlichen positiven Anwendung der platonischen Methode liegt, mit anderen Worten wesentlich negativ und indirect, hypothetisch und kritisch verfährt, die Widersprüche der blosen Erscheinung nachweist und zeigt, dass dieselben auf jedem anderem Wege, als durch die Annahme der Ideenlehre unlösbar sind. Zu diesem Zwecke mag des Zenon, des Erfinders dieser negativen Dialektik, mit einiger Auszeichnung gedacht sein. Um aber zu diesem Zwecke die blose Erscheinung, das Werdende und Gewordene als solches darstellen zu können, bevor es noch auf seinen festen Seinsgehalt reducirt ist, dazu dient zweitens der Mythos, dessen Inhalt das Werdende ist und welcher doch zugleich das Werdende als eine inadäquate Form kund giebt. In allen indirect darstellenden oder dialektischen Dialogen tritt daher der Mythos an den Anfang. Aber eben so bedarf es in den constructiven, von der Idee zur Endlichkeit hinabsteigenden Dialogen wieder derselben Vermittlungsform, hier aber tritt sie eben so naturgemäss an den Schluss oder aber das Ganze ist vom Mythischen unablösbar durchzogen. In diesen letzteren Werken umfasst sie aber eben demnach auch nicht mehr Dasjenige, was noch nicht auf sein wahres Sein zurückgeführt ist, sondern vielmehr diejenigen

Elemente des Wordens, welche für den beschränkten menschlichen Verstand **überhaupt unauflösbar sind**, das blos Wahrscheinliche anstatt des Wahren, die *ἰδέα τῶν εἰκότων μύθων*, Tim. p. 59 C. Bei den Schriften der erstern Classe liegt es dagegen, da Platon's Werke überhaupt eine aufsteigende Reihenfolge bilden, in der Natur der Sache, dass von den früheren Bestandtheilen des Mythos allmählich immer mehr in die rein wissenschaftliche Darstellung übergeht, und dass daher im Allgemeinen die wissenschaftliche Darstellung derselben Lehre immer später, als die mythische ist; Ausnahmen, die einem besondern Zwecke dienen, können in der That nur scheinbare sein und mithin die Regel bestätigen. Nach den obigen Erscheinungen wird daher auch der Phädros so lange für älter, als Sophist und Staatsmann gelten müssen, als nicht dieselben als solche Ausnahmen nachgewiesen sind.

Erst von hier aus lässt sich jetzt auch der im Dialog auch ausdrücklich ausgesprochene Gegensatz der mythischen Darstellung gegen die dialektische dem Gesammtzweck desselben, der Anknüpfung unserer Erkenntniss an ihre empirischen Bedingungen, unterordnen. Uebrigens bedient sich Platon des ausgebildeten Mythos meistens nur dann, wenn die Darstellung über die Grenzen des irdischen Daseins hinausgeht; sonst wird der Apparat vereinfacht, blose mythische Personificationen, wie der Nomothet im Kratylos, durchgeführte sinnliche Vergleiche, wie die Wachstafel und der Taubenschlag im Theätetos, Berufung auf Dichtersprüche, Priester und Seher treten an die Stelle.

Noch ehe indessen die Ideenlehre in Platons Geiste sich entwickelt hatte, noch ehe ihm mithin der volle Gegensatz des Seins und Werdens aufgegangen war, also bereits in seinen sokratischen Werken finden sich schon einige Mythen. Es wäre dies freilich unerklärlich, wenn man diese Form von vorn herein als eine mit voller Freiheit und Bewusstheit ihrer Bedeutung von ihm gewählte betrachten wollte, während sich doch dieselbe vielmehr, da sie mit dem Ziele, auf welches seine ganze Eigenthümlichkeit und demgemäss seine Auffassungsweise der Sokratik ihn von vorn herein hintrieb, innerlich zusammenhing, sich ihm mit einer innern Nothwendigkeit aufdrängte, auch bevor das Ziel selber ihm mit voller Klarheit entgegentrat. Auch auf dem Felde der Begriffslehre stellten sich ihm bereits Momente entgegen, die nicht in den Be-

griff aufgehen wollten, und dies sind schon dort keine anderen, als die der genetischen Entwickelung.

Aber auch ein innerer Zusammenhang bei der verschiedensten äussern Form unter sämmtlichen platonischen Mythen folgt aus dem Obigen nothwendig. Der vorliegende aber nimmt sogar den wesentlichen Inhalt aller drei früheren, im Protagoras, Menon und Gorgias, nämlich die Verschiedenheit der Anlagen und Triebe, die ἀνάμνησις und das Todtengericht, unter einen umfassenderen Zusammenhang wieder auf. Knüpfen aber die späteren Mythen wiederum an ihn ergänzend an, so hat Schleiermacher gar so Unrecht nicht, ihn als den Grundmythos zu bezeichnen[436]).

XIII. Abfassungszeit.

Man wird gegen diese von uns vermuthete Zeitstellung des Phädros hauptsächlich die Verschiedenheit des Tons und der Stimmung vom Theätetos und den nachfolgenden dialektischen Gesprächen einwenden. Allein wenn dies auch allerdings ein Massstab ist, so doch kein absoluter. Ton und Stimmung richten sich bei Platon immer nach dem Inhalt, und dieser Inhalt ist für keins seiner Werke ein zufälliger, sondern im sachlichen Zusammenhange gegebener. Noch weniger kann die Verwandtschaft des Inhalts mit dem Symposion und Phädon einen Beweis dafür liefern, dass sie gerade dem Phädros am Nächsten gefolgt sein müssten; im Gegentheil, derselbe Inhalt, welcher später bei der Construction der Endlichkeit nach der Idee sich geltend macht, wird bei einem lückenlosen Verfahren schon einmal bei der Begründung der Ideenlehre aus der Empirie vorgekommen sein. Endlich darf man sich auch nicht auf die pythagoreischen Einflüsse steifen, denn diese sind schon an sich so bedeutend nicht und dienen meistens nur dem äussern mythischen Apparat, und auch hier fehlt bereits die Polemik nicht (S. 243 f.), sodann aber sind diese Einflüsse im Staatsmann und Parmenides keineswegs geringer. Ist aber die Polemik im Politikos unverhüllter, während die Pythagoreer hier p. 274 A. σοφώτεροι ἡμῶν genannt werden, so dürfte dies eher für dessen spätere Abfassung sprechen, wo also der erste, bei näherer

---

436) Ueber diesen ganzen Abschnitt vgl. Deuschle in den Anm. 382. angef. Stellen und meine Rec. Jahn's Jahrb. LXX. S. 144—147. vgl. mit LXVIII. S. 597 f.

persönlicher Bekanntschaft in Grossgriechenland entstandene Enthusiasmus bereits einer kühlern Betrachtung gewichen war.

Es ist gewiss nicht nnwahrscheinlich, den Phädros als das Programm Platon's beim Autritt seiner Lehrthätigkeit in der Akademie im Jahre 389 oder 388 zu betrachten[437]). Aher auch so hindert Nichts daran, denselben nnmittelbar hinter den Theätetos zu versetzen, von welchem wir mit Sicherheit nur wissen, dass er nach, aber nicht, wie lange nach 394 geschrieben ist; zumal da es sehr erklärlich sein würde, wenn Platon während seiner Reisen weniger Gelegenheit und Zeit zn schriftstellerischer Thätigheit fand.

Der Sophist.

I. Einleitung und Einkleidung.

Der Sophist zerfällt in zwei Hauptmassen, welche sich der Anordnung wie den Gedanken nach als Schale und Kern verhalten, indem die eine, welche das Wesen der Sophistik zu erforschen sncht, den Anfang nnd Schluss, die zweite, idealere, welche die Grundbegriffe der Philosophie kritisch und dialektisch hehandelt, die Mitte einnimmt. Die letztere Untersuchnng theilt sich wieder in drei und damit also das ganze Gespräch in fünf Abschnitte.

Der voraufgeschickte Eingang p. 216—218 C. knüpft diesen Dialog als eine Fortsetznng an den Theätetos an, eben so wie seinerseits der letztere an seinem Schlnsse bereits eine solche Fortsetzung im Voraus angekündigt hatte. Dort nämlich hiess es, dass man am folgenden Tage zur Weiterführung des Gespräches sich wieder versammeln wolle, hier treffen eben dieselhen Gesprächsgenossen der dortigen Verahredung gemäss wirklich wieder zu-

437) Socher a. a. O. S. 301. 307 f. Stallbaum Opp. IV, 1. S. XXI. f. *De primordiis Phaedri* S. 27—30. Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 514. Steinhart a. a. O. IV. S. 24. 26. Die chronologischen Data setze ich als bekannt aus Hermann voraus. Vgl. überdies über dieselben Stallbaum Opp. IX, 2. S. 37 f. 42—45, wo nur die Behauptung, Platon habe nach den gewichtigsten Zeugnissen schon 399 seine Reisen begonnen, unrichtig ist. Diese Zeugnisse finden sich nämlich nur bei Diog. Laërt. III, 6. II, 107. und werden durch den sinnlosen Zusatz an der zweiten Stelle, es sei aus Furcht vor den dreissig Tyrannen geschehen, dnrchaus werthlos.

sammen. Darans folgt indessen nnr, dass Platon schon bei der Abfassnng des Theätetos den Plan zn einer ähnlichen Fortsetzung hatte, keineswegs aber, dass die wirkliche Ausführung ihm schon damals eben so vorschwebte, wie sie hier vorliegt. Vielmehr kann er recht wohl erst nach längerer Zeit jenen alten Plan wieder aufgenommen nnd nach seinen dermaligen Bedürfnissen umgestaltet haben. Zu dieser Vermuthung führt die ziemlich scharfe Polemik dieses Gespräches gegen die Megariker (s. p. 216 B. 218 C. 224 ff. 232. 244 B. — D. 248 A. — 249 A. 258 E. ff.), die sich nicht damit vertragen würde, wenn der Dialog wirklich eine unmittelbare Fortsetzung des Theätetos wäre, mithin anch an der Dedication an die Megariker Theil hätte, welche an die Spitze des letztern gestellt ist[438]), wogegen der Kampf, welcher allerdings auch schon im Theätetos gegen diese Schule Statt findet, weit mehr verdeckt und freundschaftlich geführt wird, auch sie keineswegs ausschliesslich betrifft. Sodann sieht aber anch die Ankündignng im Theätetos ganz so aus, als ob Platon damals den Sokrates selbst mit dem Theätetos nnd Theodoros weiter dispntiren zu lassen beabsichtigte, so dass also die Einführung des eleatischen Fremden und die Ertheilung der Hauptrolle des Gesprächs an ihn erst eine spätere Neuernng wäre[439]).

Der Grnnd dieser Einkleidung ist einmal, zn veranschanlichen, wie die eleatische Lehre sich durch sich selbst widerlegen lässt, positiver ausgedrückt, wie sie über sich selber hinaus zn den platonischen Ideen hintreibt. Ferner trägt die ganze Unterredung ein ausschliesslich dialektisches Gepräge an sich, während Platon dem historischen Charakter des Sokrates in so fern durchans getren bleibt, als er ibn nnr in solchen Gesprächen, wo sich an die dialektisch-metaphysische Betrachtung ethische Beziehungen anknüpfen, znm Hanptnnterredner macht[440]). Endlich kann anch dnrch diese Form nnnmehr ein wirkliches beziehungsweises Hinausgehen

438) Wie Steinhart a. a. O. IV. S. 100 und Stallbaum Opp. IX, 1. S. 37. 40. annehmen.

439) Daher haben denn auch die drei bedeutendsten neuern Gesammterklärer des Platon durch die enge Verknüpfung beider Gespräche sich mit Recht nicht abhalten lassen, andere zwischeneinzuschieben, Schleiermacher den Menon, Euthydemos, Kratylos, Hermann den Kratylos, Steinhart den Parmenides.

440) Ueber beide Punkte s. Steinhart a. a. O. III. S. 426—429, über den erstern auch schon Ast a. a. O. S. 214.

über die Sokratik, eine wirkliche Bereicherung derselben durch die berichtigte eleatische Lehre bezeichnet sein, während im Theätetos nnr noch erst ihre Selbstvertiefung, freilich ohne Zweifel zu eben diesem Zwecke gefordert wurde. Aber doch auch so mnss die Anregung hierzu erst von der Sokratik ausgehen, nnd das eleatische System selbst mnss zu diesem Zwecke erst in das reinigende Bad der sokratischen Begriffslehre eingetaucht, mnss durch sie und an ihrer Hand erst kritisch gerichtet nnd gesichtet werden. Dies deutet das Gespräch dadurch an, dass es dem Sokrates die wichtige Rolle zutheilt, die ganze Frage der Untersuchung aufzuwerfen und so die letztere anzuregen, nnd dass es ihn so sich äussern lässt, ob man auch in Elea den Philosophen vom Staatsmanne und Sophisten unterscheide, eben so wie er es zu thnn andeutet.

Der Eleatismus dieses Gesprächs ist eben deshalb ein idealer und er kann eben deshalb auch nur durch die ideale, fingirte Persönlichkeit des namenlosen eleatischen Fremdlings vertreten werden. Zudem konnte Platon keinen von den wirklich historischen Vertretern des Eleatismus ans chronologischen Gründen hier mit dem Sokrates zusammenbringen, wenn er einmal in der gewählten Weise den Sophisten als Fortsetzung des Theätetos bezeichnen wollte, da das letztere Gespräch ja in das letzte Lebensjahr des Sokrates versetzt wird (Theaet. p. 210 D.). Einem Neueleaten, d. h. Megariker diese Anfgabe zn übertragen, daran hinderte — neben der Chronologie — nnter der nämlichen Voraussetznng schon die Einrahmnng des Thäetetos. Ueberdies aber war in beiden Schulen die Eristik herrschend, und Platon findet es daher nöthig, von seinem Eleaten ausdrücklich den gleichen Argwohn abzuwehren, indem er ihn vielmehr die Verständigung als das Ziel aller Philosophie bezeichnen lässt. Daher war nicht einmal irgend ein historischer Repräsentant dieser Lehre der betreffenden Rolle würdig bis etwa auf den einzigen Parmenides, nnd gerade bei diesem würde sich nicht blos die zeitliche Unmöglichkeit verdoppelt haben, sondern er hätte auch nicht so ausdrücklich gegen seine eigene Lehre auftreten können, wie es hier geschieht[441]).

Wichtig aber ist es, dass sich hier znm ersten Male eine ausdrückliche Gegenüberstellung des fragenden und des fortlaufenden

441) Ueber diesen ganzen Absatz vgl. Steinhart a. a. O. III. S. 428 f.

Lehrvortrages findet. Sokrates fragt nämlich den eleatischen Fremden, ob er es vorziehe, in der erstern oder letztern Weise über die vorliegende Frage aufzuklären, und dieser erwidert, dass er seinerseits den erstern Weg vorziehe, wenn ihm ein gefügiger und lenksamer Mitunterredner gegeben sei. Dies ist nun freilich nichts absolut Neues, denn schon im Gorgias wurden sogar dem Sokrates selbst eben dahin einschlagende Aeusserungen, p. 465 E., in den Mund gelegt. Allein die ganze Bedeutung des Vortrags ist hier eine durchaus andere geworden. Der Eleat erklärt, er schäme sich, gleich bei der ersten Bekanntschaft, nicht ein wirkliches Wechselgespräch mit den Anwesenden einzugehen, vielmehr sich ihnen durch einen längern, sei es von ihm allein gehaltenen, sei es fragweise mit einem einzelnen Andern entwickelten Vortrage gleichsam zur Schau zu stellen. D. h. wir haben hier nicht mehr, wie in früheren Dialogen, ein gemeinsames Suchen nach der Wahrheit, sondern eine ausdrückliche lehrende Darlegung der schon gefundenen Wahrheit an Andere. Wählt man dabei die Frageform, so hat dies nur noch die Bedeutung einer nachträglichen Probe der vorgetragenen Ansicht, denn je richtiger und in sich abgeklärter dieselbe ist, desto eher wird sie dem gewandten Mitsprecher Verständniss und Zugeständniss abnöthigen. Ist der letztere dagegen ungeschickt und schwerfällig, so leidet durch die Kreuz- und Querzüge, welche nöthig sind, um sich ihm verständlich zu machen, die Verständlichkeit und Eindringlichkeit für die anderen Lernenden.

So bildet denn das hier Gesagte namentlich eine wesentliche Ergänzung zum Phädros, in welchem, wenn irgend Etwas, noch die genauere Abgrenzung des fortlaufenden und des erotematischen Lehrvortrages gegen einander vermisst wird. Dort wird der empirische Ausgangspunkt des erotischen Verhältnisses, die Liebe zu einem Einzelnen festgehalten; hier ergänzt sich dies dahin, dass wir in den Mittelpunkt einer zahlreicheren Schule versetzt werden, wo es nicht blos auf die Belehrung des einzelnen Mitunterredners, sondern auch auf die aller Zuhörer ankommt.

Dem Theodoros fällt die ehrenhafte Rolle zu, den Eleaten einzuführen, wieder eine Erinnerung daran, dass die Mathematik eine Vorbereitung auf die Philosophie ist, und dass daher der Mathematiker überhaupt und insonderheit Theodoros ein Freund der Philosophen zu sein verdient. Im Uebrigen sind alle Charaktere

durchaus nur skizzirt, Alles im Gespräch ist auf Schärfe der Gedanken berechnet, das künstlerische Element wird durchaus zurückgedrängt.

II. Vorläufige Definitionen der Sophistik.

Zuerst will nun der Eleat das Wesen des Sophisten darlegen. Im ersten Theile (bis p. 236 D.) wird auf dem analytischen Wege der Eintheilung eine Reihe von Definitionen entwickelt. Zuvörderst, heisst es, wolle man eine Uebung an einem leichtern Beispiele vornehmen. Man wählt dazu den Angelfischer, und dass schon diese Wahl einen Spott, eine vergleichende Beziehung auf den Sophisten in sich schliesst, erweist sich im Verlaufe daraus, dass Beide, Sophist und Angelfischer, derselben höhern Gattung, nämlich der Jagdkunst unterzuordnen sind, p. 221 D. E.

Im weitern Verfolg dieser Eintheilung ergiebt sich nun die Sophistik wieder als geistesverwandt mit der falschen Rhetorik, diese übt die schmeichelnde Ueberredung öffentlich, die Sophistik an Einzelnen. Der herbste Spott aber fällt auf die letztere, indem sie am Allernächsten sich mit der Kunst der Schmarotzer verwandt zeigt, p. 222 E., nur dass diese als Spassmacher blos Lust und Vergnügen zu gewähren streben und dafür als Lohn blos die tägliche Nahrung fordern, wogegen der Sophist angeblich die Tugend zu lehren verheisst und sich dafür mit theurem Gelde bezahlen lässt.

Einen tiefern Sinn hat die unmittelbar vorhergehende Zusammenstellung mit der Liebeskunst; man muss sich nur erinnern, dass diese letztere im edlern Sinne nichts Anderes als die Philosophie selber ist. Während der Sophist Lohn fordert, macht der Liebhaber Denen, welche er überredet, umgekehrt noch Geschenke dazu. D. h. der Philosoph ist auf das wahrhafte Beste seiner Zöglinge, der Sophist nur auf seinen eigenen äusserlichen Vortheil bedacht.

Einige neue Momente bringt die zweite, sonst im Grunde eben dasselbe besagende Definition des Sophisten als eines Handelsmannes mit Kenntnissen über die Tugend hinzu. Vgl. Protag. p. 313 C. D. In der Regel zeigt er sich nämlich dabei als ein Grosshändler, der von Ort zu Ort verkauft, eine Hinweisung auf das herumziehende Wanderleben der Sophisten. Es giebt aber auch Leute genug unter ihnen, die sich an einem bestimmten Orte niederlassen und hier als Krämer ihre Waaren verhöken. Theils sind

es endlich fremde, von Andern eingelernte, theils selbsterfundene Kenntnisse, mit welchen sie handeln. Wie vorher mit den politischen, so werden sie hier mit den epideiktischen Rednern und deren Seitenverwandten, Schauspielern und Taschenspielern, zusammengeordnet, welche alle die Seelengüter blos für Geld zur Schau stellen, wogegen die Sophisten sie wirklich verkaufen. Als eigentliche Sophisten werden, streng genommen, nur die angeblichen Tugendlehrer bezeichnet, Diejenigen, welche mit allerlei sonstigen zerstreuten Kenntnissen handeln, sind nur ihre allernächsten Kunstgenossen, p. 223 B. — 224 D.

Einen bedeutenden Fortschritt macht die Entwickelung in der Betrachtung des Sophisten als Wortkämpfers. Hier wird er zunächst mit der dritten Classe der Redner, den gerichtlichen, in Parallele gestellt, aber während diese mit langen Reden, so streitet umgekehrt die sophistische Antilogik oder Eristik mit kurzen Fragen und Antworten gegen einander. Höchst bitter ist es, wenn derselben vorgeworfen wird, dass sie nichts weiter als das Wortgezänk des gemeinen Lebens in kunstmässiger Form sei. Endlich wird neben der sophistischen Eristik, welche sich ihre Zänkereien theuer bezahlen lässt, eine andere unterschieden, welche mit unnützem Geschwätz Zeit und Geld vergendet, unzweifelhaft die der Megariker, welche daher hinsichtlich ihrer Rechthaberei und mithin ihres Mangels an reinem Wahrheitssinne mit den Sophisten auf eine Linie gestellt werden[442]), p. 224 D. — 226 A. Auch hier wird man den genaueren Abschluss des Verhältnisses, in welches Antilogik und Rhetorik im Phädros zu einander gesetzt wurden, nicht verkennen, und die Erörterungen des Einganges über erotematische und akroamatische Lehrmethode hängen als das positive Kehrbild hiermit zusammen.

Obgleich scheinbar ganz von den bisherigen Eintheilungen abspringend, hängt doch die nächste Erklärung der Sophistik aufs Engste mit der vorhergehenden zusammen. Denn indem die Antilogik darauf ausgeht, die Widersprüche in den überlieferten Meinungen nachzuweisen, wird sie damit zu einer Kritik der bisherigen philosophischen Richtungen. Nur indem sie hierbei stehen bleibt, wird sie skeptisch und unsittlich, es wird daher ausdrücklich gesagt, dass diese Bestimmung nur der ‚höhern und edlen‘

442) Steinhart a. a. O. III. S. 444.

Sophistik, d. h. der Kritik, so fern sie ein bloses Moment der philosophischen Thätigkeit wird, zukommen soll. In pädeutischer Beziehung ist dies nun aber die elenktische Kunst, welche die Seele von der meist mit Wissensdünkel verbundenen Unwissenheit reinigt, indem sie ihr dieselbe zum Bewusstsein bringt. Die Unwissenheit ist Hässlichkeit uud Disharmonie, die Schlechtigkeit Krankheit und Aufruhr der Seele. Indem nun dabei die Vergleichung mit Gymnastik und Arzneikunst aus dem Gorgias wieder aufgenommen nnd auch hier der Richter als Seelenarzt bezeichnet wird, sieht man zugleich recht deutlich die grössere theoretische Vertiefung. Dort erschien die Philosophie unter der Form der Kunst der Gesetzgebung, hier zunächst als die rein theoretische Geistesgymnastik.

Nachdem hier die stärkste Annäherung zwischen Sophisten und Philosophen Statt gefunden hat, treibt die fünfte Erklärung umgekehrt ihren Gegensatz anf die höchste Spitze[443]). Auch sie geht von der Bezeichnung des Sophisten als Eristikers ans. Es giebt keine Materie, über die er sich nicht zn streiten und Andere streiten zn lehren vermässe, und da versteht es sich von selbst, dass dies nicht ans einer wirklichen Kenntniss der Dinge geschieht, sondern dass er nur den Schein eines tiefen und umfassenden Wissens nm sich verbreitet. Er gleicht jenen nachahmenden, insbesondere bildenden Künstlern, welche nicht wirkliche Ebenbilder der Gegenstände (εἰκόνες) erzeugen, indem sie die Grössenverhältnisse nnd die Farbe derselben beibehalten — so die eigentliche polychromatische Sculptur — sondern welche vielmehr den blosen Schein einer Aehnlichkeit, mithin blose Trugbilder (φαντάσματα) hervorrufen. Denn auch der Sophist entwickelt in seinen Reden nicht die Wahrheit der Dinge, sondern nur den trügerischen Schein einer solchen.

Die in diesem Abschnitte angewandte Manier, durch fortgesetzte Eintheilung den Begriff eines Gegenstandes zu finden, entspricht durchaus der ächt platonischen Dialektik. Allein die Anwendnng derselben ist hier in vielen Stücken eine scherzhafte, wie dies auch Platon selbst p. 232 A. andeutet. So wird zuerst die erwerbende Kunst in eine gutwillig umsetzende nnd eine gewaltsam bezwingende, wohin auch der Kampf gehört, p. 219 D., dann

443) Steinhart a. a. O. III. S. 446.

wird wieder die bezwingende selbst in eine gewaltsame und eine gutwillige oder überredende, p. 222 C., getheilt, eben so ist nachher wieder das Feilschen und Streiten in Handel und Wandel eine Unterabtheilung des Kampfes, p. 225 B. C., und endlich wird zweimal eine geldverzehrende Kunst in die Rubrik der erwerbenden eingerechnet, p. 222 D. 225 D.[444]). Abentenerliche, an den Kratylos erinnernde Wortbildungen, p. 221 B. C. 228 C. D. 225 D., kommen hinzu[445]). Platons Zweck dabei ist ein dreifacher. Einmal soll so auf das buntscheckige, widerspruchsvolle Treiben der Sophistik hingedeutet werden, welche auf diese Weise in allen möglichen höhern und niedern, beigeordneten und untergeordneten Gattungen immer wieder hervortaucht. Wollte man aber einwenden, dass dies dergestalt selbst auf sophistische Weise geschehe, so berühren ja die drei ersten Definitionen, innerhalb deren allein jene Erschleichungen Statt finden, nur das äussere Auftreten, nicht das dialektische Wesen der Sophistik, und jenes bedurfte eines wirklichen Beweises nicht, sondern nur des Spottes. Platon bedient sich daher seiner ernsten Methode hier nur, um durch den Contrast gegen die Geringfügigkeit des Inhalts den letztern um so lächerlicher erscheinen zu lassen. Gerade dadurch, dass er zu einem solchen Zweck ihr selbst einen scherzhaften Anstrich leiht, hält er ihre Würde und ihren Ernst für ernste Dinge aufrecht. Zweitens aber mag es immerhin noch speciell auf einen Spott gegen die Eristik abgesehen sein, welcher Platon ja so vielfach vorwirft, dass sie höhere und niedere Begriffe durch einander zu wirren liebt. Gewiss ist die hier befolgte Methode nicht die der Megariker, wie Stallbaum[446]) meint, aber ihr wird allerdings eine Anwendung gegeben, die wenigstens scheinbar zu demselben Resultate, wie die megarische Methode führt[447]). Offenbar zielt ja Platon mit dem Geständnisse, p. 232 A., , dass sich aus den verschiedenen Beschreibungen des Sophisten nur eine Reihe von Namen, aber kein allgemeiner Begriff ergeben habe, auf die Megariker, denen ihre Ideen nur verschiedene Namen für ihr höchstes Princip, nicht all-

444) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 132 f.

445) Steinhart a. a. O. III. S. 435 u. 556. Anm. 16.

446) Opp. VIII, 2. S. 32 ff., IX, 1. S. 54 ff. Dies ist nämlich nach dem unten (Abschn. V. zu Ende) entwickelten Charakter der megarischen Begriffslehre unmöglich.

447) Ich wiederhole dies wörtlich aus Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 415 f.

gemeine, alles Besondere unter sich fassende Begriffe waren'. S. u. Gegen sie, so wie gegen den Antisthenes ist auch die unmittelbar an den letzten Theil des Theätetos anknüpfende Bemerkung gerichtet, p. 218 C., dass man nicht blos über den — nichtssagenden — Namen, sondern vielmehr über die Sache vermöge der wissenschaftlichen Erklärung (λόγος) sich verständigen müsse[448]). Endlich drittens aber, und dies ist das Wichtigste, liegt in dieser ganzen Behandlungsweise wieder ein stellvertretendes Moment des Mythos, wohin namentlich auch die Vergleichung mit dem Angelfischer führt, welche an die Wachstafel und den Taubenschlag im Theätetos erinnert. Auch hier kann die blose Erscheinung als solche, die Betrachtung des Sophisten, welche erst blos überleitet zu den wesentlicheren Entwickelungen über das Sein selber, nur in dieser Weise Gegenstand der wissenschaftlichen Behandlung werden. So erklärt es sich, wie hier bei diesem geringfügigen Gegenstande die ächt platonische Eintheilung, dagegen nachher bei den tief eingreifenden dialektischen Untersuchungen die untergeordnete hypothetisch-indirecte Methode angewandt wird; eben nur bei der ironischen Behandlung der ersteren ist dies möglich, und das mythisch-Ironische erscheint hier deutlich wieder als der Anknüpfungspunkt für die letztere[449]).

III. Widerlegung des abstracten Nichtseins und Seins.

Nun ist aber Schein und Trugbild Etwas, was wirklich ist und doch nicht ist, was es zu sein scheint. Dies führt auf die Schwierigkeit, wie man ein Nichtseiendes als seiend setzen darf. Im zweiten Abschnitt (bis p. 247 E.) wird daher zunächst gezeigt, dass man im Geiste des Parmenides weder das Nichtseiende dem Seienden, also auch nicht irgend einem bestimmten Sein, einem Etwas, noch andererseits irgend ein Seiendes dem Nichtseienden beilegen dürfe, mithin auch keine Zahl. Man dürfe daher auch weder in der Einzahl, noch in der Mehrzahl von ihm reden, weder

448) Steinhart a. a. O. III. S. 443.

449) Hierdurch erklärt und beseitigt sich denn auch der Irrthum von Brandis a. a. O. IIa. S. 264, das hypothetische Verfahren als ergänzendes Correctiv der Eintheilung zu betrachten, während es vielmehr zur Durchführung der Induction und nur in so fern auch zur Eintheilung gehört, als sich beide eben fortwährend gegenseitig ergänzen.

Nichtseiendes noch Nichtseiende sagen oder denken. Es sei mithin überhaupt undenklich, nnaussprechlich, unerklärbar. Allein alle diese Behauptungen widersprechen sich selbst, denn man kann keine einzige von ihnen aufstollen, ohne daboi das Nichtsein zn nennen, und zwar in der Einzahl oder Mehrzahl, nnd ihm mithin eine Zahl, d. i. ein Seiendes beizulegen (bis p. 239 C.). Ein absolutes Nichtsein würde ferner objectiv jeden Schein und jede Nachbildung, subjectiv jede falsche Vorstellung nnmöglich machen (vgl. Theät. p. 188 C. ff.), denn die falsche Vorstellnng stellt Nichtseiendos vor, entweder dass das Nichtseiende ist oder das Seiende nicht ist, während es doch im Vorhergehenden als nnmöglich behauptet wurde, das Eine dem Andern beizulegen. Es würde mithin so anch zwischen einem Philosophen und einem Sophisten gar kein Unterschied bleiben (bis p. 241 C.). Dies Alles führt auf die nothwendige Conseqnenz, dass vielmehr auch das Seiende in gewisser Beziehnng nicht sein nnd das Nichtseiende sein mnss.

Dios treibt dazu, vorerst den Begriff des Seins selbst einer Musterung zu nnterwerfen. Platon geht hierbei wieder anf dem Wege der historischen Kritik zn Werke, indem er dabei zunächst, wie schon vorhin, die Seite der Zahl ins Ange fasst und in dieser Beziehung auch die andern Natnrphilosophen mit den Eleaten auf eine Linie stellt und so Gelegenheit findet, sowohl die von der Einheit verlassene Vielheit, als auch die nicht znr Vielheit sich aufschliessende Einheit als einseitig darznstellen. Man hat, so heisst es, das Seiende entweder als eine Dreiheit oder Zweiheit von Principien, die Eleaten endlich haben es als ein einziges Sein betrachtet. Bei der erstern Classe ist wohl znnächst an alte Kosmogonien, namentlich Pherekydes von Syros, zu denken, vielleicht aher anch an die ältern Ionier, in deren Ursnhstanz zugleich ein Gegensatz wirkender Kräfte in noch nngeschiedener Einheit umschlossen lag, so beim Anaximandros der der Scheidnng und Mischung, beim Anaximenes der der Verdichtnng nnd Verdünnung. Anch hinsichtlich des Dnalismus des Warmen nnd Kalten n. s. w. ist auf alte Kosmogonien zurückzugehen, es ist aber gar nicht abzusehen, warnm nicht auch an den Gegensatz des Vollen und Leeren bei den Atomikern, des Nus nnd der Materie beim Anaxagoras, des Kalten und Warmen bei den Eleaten selbst, so fern sie daraus hypothetisch die Erscheinnngswelt erklärten, endlich sogar des

Begrenzten nnd Unbegrenzten bei den Pythagoreern gedacht werden könnte[450]).

Anffallen kann es, dass Platon die erste Classe gar keiner Widerlegnng würdigt, ja sogar den Dualismns für widerlegt ansieht, wenn er sich anf eine Dreiheit der Principien zurückführen lässt. Wenn man zwei Principien annimmt, so heisst es nämlich p. 243 D. — 244 B., so setzt man entweder keins von beiden mit dem Sein identisch, dann aber wären beide nebst dem Sein drei nebengeordnete Kategorien; oder man legt einem von beiden oder endlich beiden gleichmässig das Sein bei. Im dritten Falle, fährt der Eleat fort, vereinigt man aber beide vielmehr im Sein, im zweiten setzt man das eine Princip als nichtseiend, d. h. als unwirklich. Offenbar kann man nnn hieraus auch auf den ersten Fall schliessen, dass dadurch beiden Urgründen die Wirklichkeit entzogen würde, und eben so leicht kann man dann von dieser Beweisführung anch auf die Dreiheit von Principien die Anwendnng machen, welche Platon seinen Lesern überlässt. In jedem Falle führt der Standpunkt der Vielheit auf den Monismus und zwar anf den des Seins zurück. Das eleatische System wird darnach mit tiefem Blick als das Grundsystem aller frühern nnd spätern Philosophie aufgefasst.

Nnnmehr wendet sich aber die Kritik der andern Seite, d. h. den Mängeln des eleatischen Seins selber zu. Dasselbe trägt nämlich zunächst, indem es eben als Eins gesetzt wird, zugleich vielmehr schon die Vielheit, nämlich wenigstens die Zweiheit in sich. Denn sollen Sein und Eins nicht etwa — nach der Weise der Megariker — blos zwei verschiedene Namen sein, so sind es schon zwei Begriffe. Blose Namen aber, denen nicht zugleich etwas Sachliches entspricht, würden am Ende blose Namen von Namen sein, d. h. zn einem hohlen Spiele mit inhaltleeren Formeln führen. Der genauere Beweis für die Verschiedenheit von Namen (Wort) und Begriff wird hier offenbar aus dem Kratylos nnd dem letzten Theile des Theätetos bereits vorausgesetzt, p. 244 B. — E.

Zweitens aber hat Parmenides ausdrücklich dem Sein auch die Bestimmnng, sei es des Ganzen (πᾶν) oder der Totalität (ὅλον), beigelegt, indem er es als kugelgestaltig beschrieb. Als solches hat es nnn aber Theile, folglich eine Vielheit. Es bleiben nun

450) Vgl. bes. Steinhart a. a. O. III. S. 449 u. 557 f. Anm. 22—24.

hierbei zwei Möglichkeiten, nm dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem man conseqnenter, als er selbst, dem Sein vielmehr diese Bestimmnng abspricht. Dann nämlich **ist** entweder das Ganze auch und **ist** mithin, von dem Sein nnabhängig **für sich**; so aber ist das Sein nicht mehr das volle Sein, sondern ermangelt des Seins in der Bedentung der Totalität; es wird also beziehungsweise nicht seiend[451]); und eben so tritt dann an die Stelle der Einheit vielmehr der bereits widerlegte Dnalismus zweier Principien, nämlich des Seins und der Totalität. Oder aber die Totalität ist überhanpt nicht; allein dann tritt nichts desto weniger für das Sein doch ganz derselbe Fall ein, wie vorher, d. h. es ist nichts desto weniger das Nichtsein der Totalität. So aber giebt es auch gar kein Werden, denn alles Werdende strebt immer, ein Ganzes oder eine Totalität zn werden, ist also ohne diesen Begriff gar nicht denkbar. Es liegt in dieser Stelle die Andeutung, die man freilich auch schon im Theätetos p. 180 D. E. 183 E. — 184 B. finden konnte, dass auch Bewegnng nnd Werden (γένεσις) irgendwie mit dem Sein vermittelt werden muss, p. 244 E. — 245 E.

Hiermit hängt es znsammen, wenn oben p. 242 D. E. bereits denjenigen Systemen, welche das Werden zum Princip erhoben, der Fortschritt zugeschrieben wird, dass sie damit das Sein zugleich als Einheit nnd Vielheit bestimmen, wobei die strengern ionischen Mnsen, d. h. Herakleitos, den Vorzug vor den weicheren sikelischen, d. i. Empedokles, erhalten. Jener nämlich fasst die Auseinanderlegnng des Einen zur Vielheit nnd den Rückgang in die Einheit wirklich als einen einigen Process anf, während dem Letzteren der Zustand der Einheit nnd der der Vielheit in eine zeitliche Succession ans einander fallen. Es ist dies ein bemerkenswerther Fortschritt gegen den Kratylos und Theätetos, in welchem letzteren, p. 181 B. — 183 C., namentlich das herakleitische Werden nur im Znsammenhange mit dem protagoreischen und mithin als ein von allem Sein verlassenes behandelt wurde.

IV. Das Sein in concreter Bestimmung.

Im dritten Abschnitt (bis p. 251 A.) wird nunmehr von denen, welche sich allzn genan, spitzfindig und einseitig an das Sein und Nichtsein hielten (διακριβολογουμένους), d. h. beim abstracten Sein

451) Ganz falsch übersetzt die Stelle H. **Müller**.

und Nichtsein stehen blieben, zu denen, welche anders redeten (ἄλλως λέγοντας), d. h. die Beschaffenheit des Seins concreter bestimmten, übergegangen, p. 245 E. Mit tiefem Blicke sieht Platon in der erstern Frage nur die numerische Differenz über Einheit und Vielheit des Seins, die letztere dagegen führt auf den Gegensatz des Materialismus und Idealismus. Mit Recht erblickt er also in der ältern Philosophie die noch ungeschiedene Einheit beider Standpunkte[452]). Erst in den Atomikern und später in den Megarikern treten ja beide Seiten des Gegensatzes offen zu Tage[453]).

Den Materialisten zunächst wird der Mangel einer bewegenden oder wirkenden Ursache entgegengehalten. Dass sie mit dem Geistigen auch alle sittlichen Begriffe, Tugend und Laster, weg läugnen müssten, p. 247 A.—D., ist mehr ein Vorwurf, als eine Widerlegung. Die letztere liegt vielmehr darin, dass es nach ihren Prämissen gar kein ζῶον geben kann, p. 246 E., d. h. dass ihnen die Thatsache des Lebens unerklärbar ist, weil das Körperliche doch nicht selbst dazu der Grund sein kann, dass es sowohl lebendige, als leblose Körper giebt, sondern nur die Seele. Was über die sittlichen Begriffe gesagt wird, ist sodann nur eine weitere Folgerung hieraus. Da nun demnach sowohl der Körper, das Belebte und Bewegte, als die Seele, das Belebende und Bewegende, unter das Sein gehört, so muss das letztere nothwendig sowohl die Möglichkeit des Leidens, als die Kraft des Wirkens (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) an sich tragen, p. 247 D. E.

Hiermit ist denn wirklich bewiesen, was am Schlusse des vorigen Abschnittes nur erst vorausgesetzt wurde, dass das Werden nicht vom Sein getrennt werden darf, denn Leiden ist ja ein Werden. Allein ausdrücklich wird dieser Beweis und diese Definition

452) Nicht ohne allen Zweifel gebe ich freilich diese Erklärung der Stelle, nach welcher in διακριβολογουμένους der Tadel, in ἄλλως mithin ein bedingtes Lob liegt. Findet man umgekehrt das Lob in dem erstern Ausdrucke, so darf man wenigstens nicht mit Deycks a. a. O. S. 37 und Stallbaum z. d. St. in ἄλλως den Tadel geringerer Genauigkeit erblicken, denn der aufsteigende Gang des Dialogs erfordert vielmehr die kritische Anknüpfung an einen fortgeschrittneren Standpunkt; sondern ἄλλως λέγοντας heisst dann ganz einfach: ‚die, welche anders, als die Vorhergenannten hierüber redeten,‘ s. Zeller a. a. O. II. S. 107 f. Anm. Aber wird dann nicht der Ausdruck dieses Ueberganges gar zu bedeutungslos?

453) Dass nämlich die Letzteren unter den εἰδῶν φίλοι zu verstehen sind, darüber s. bes. Zeller a. a. O.

des Seins als eine nur vorläufige und anfechtbare bezeichnet, p. 247 E. Ende, weil sich nämlich sofort ergiebt, dass die Megariker dieselbe nicht dem Sein, sondern nur dem Werden zuschrieben.

Diese abstracten Idealisten nämlich läugneten die Körper- und Erscheinungswelt zwar nicht mit den Eleaten ganz hinweg, aber sie legten derselben nur ein Werden bei und machten sie eben so in subjectiver Beziehung nur der Wahrnehmung zugänglich, dagegen schlossen sie alles Sein und alle Erkenntniss von ihr aus. Das Sein derselben scheinen sie ähnlich, wie Zenon die Vielheit, indirect aus den angeblichen Widersprüchen dieser Annahme bestritten zu haben, woraus sich ihnen bei ihrem Mangel jeder positiveren Methode nothwendig ihre Eristik entwickelte. Hierauf scheint Platon mit dem Kampfe der Idealisten gegen die Materialisten überhaupt, namentlich aber mit der scherzhaften Wendung zu zielen, dass sie das Sein (ἀλήθεια) der letztern in ihren Reden klein stossen (κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες), bis Nichts, als ein bewegliches Werden übrig bleibt, p. 246 C. Eben so schlossen sie auf der andern Seite von dem wahrhaften Sein nicht, wie die Eleaten, die Vielheit aus, indem sie die allgemeinen Begriffe zu seinen Attributen machten, vielleicht selbst schon εἴδη nannten, p. 246 C. 248 A., nur dass ihnen wegen der abstracten Auffassung des einen Seins dieselben zu blosen Namen des letztern herabsanken. Diese Seite des Systems hat Platon schon im vorigen Abschnitte bekämpft; hier handelt es sich nicht mehr um den Nachweis, dass Einheit und Vielheit, sondern um den, dass auch Sein und Werden einander inhäriren. Die Megariker dagegen hielten beide abstract aus einander, daraus erwuchs ihnen auch der weitere Dualismus zwischen Körper und Seele, Wahrnehmung und Erkenntniss. Die Wahrnehmung ist ihnen natürlich ein rein körperlicher Act, wogegen Platon schon im Theätetos, p. 184 C. D. polemisirt und sie mit der Erkenntniss in ein positives Verhältniss gebracht hatte. Durch die erstere hat der Mensch ihnen zufolge Gemeinschaft (κοινωνεῖ) mit dem Werden, durch die letztere (λογισμός) mit dem Sein. So hatten sie denn dem Platon auch für die im Theätetos an den Tag gelegte Einsicht in den Zusammenhang der protagoreischen Bewegungstheorie mit der Beschränkung der Erkenntniss auf die Wahrnehmung vorgearbeitet.

Allein haben wir zunächst mit dem Werden Gemeinschaft durch unsere Sinne, was bedeutet denn dies Gemeinschafthaben

anders, als ein Zusammentreffen Beider, so dass das Eine auf das Andere wirkt oder die Wirknng des Andern erleidet oder Beides! Dann aber führt ja auch dies Werden der obigen Erklärnng des Seins gemäss doch wieder nothwendig auf ein Sein zurück. Oder passt diese Erklärnng selbst vielmehr nur auf das Werden und nicht auf das Sein? Allein wäre dies richtig, so müssten die Megariker nicht doch eben dieselbe Gemeinschaft anch auf das Sein und die Erkenntniss anwenden, es würde also dann vielmehr alle Erkennbarkeit des Seins und damit überhaupt alle Erkenntniss aufgehoben, denn Erkanntwerden heisst Leiden. Eben so beranben sie aber auch dergestalt objectiv das Sein aller Thätigkeit, es wird nicht blos nicht bewegt, sondern es bewegt auch nicht, und da die Seole in der Widerlegung der Materialisten sich als das Bewegende und Belebende ergab, so verliert das Sein damit auch seinerseits Erkenntniss nnd Intelligenz, Leben nnd Seele. Man muss daher vielmehr Bewegen so gut, wie Bewegtwerden für seiend erklären oder, was dasselbe sagt, dem Sein beilegen, p. 248 A. — 249 B. Andererseits aber darf das vollkommene Sein auch eben so wenig der Ruhe entbehren, es muss in dieser Bewegung doch immer bei sich und mnss sich selber gleich bleiben, weil es sonst wiedernm der Erkenntniss nicht Stand halten würde, p. 249 B. C.

Betrachten wir nns dies Resultat genaner, so haben wir hier offenbar schon ein Sein in einem höhern Sinne, als vorhor in der Kritik der Materialisten erreicht, das daher auch zum Unterschiede das vollkommene Sein (παντελῶς ὄν) heisst, p. 248 E., das Sein der Ideen, welches Rnhe und Bewegnng, letztere im activen, wie im passiven Sinne, vereinigt, im Gegensatz gegen das der Erscheinungswelt, sowohl der körperlichen, welche an sich nur das Ruhende nnd Träge oder doch nnr das Bewegte, nnd wiederum der psychischen, welche sowohl bewegend, als bewegt ist. Gehört nun aber zum vollkommenen Sein Beides, Rnhe nnd Bewegnng, wie kann dann doch auch demjenigen ein Sein beigelegt werden, welches nnr die eine von beiden an sich trägt? Mit anderen Worten, wie kann der Erscheinnng noch ein Sein verbleiben, wenn dieses schon an die Ideenwelt weggegeben, wenn gerade auf die οὐσία überhanpt erst dio Annahme der letztern begründet ist? Auf diese Frage giebt der Sophist noch keine Antwort; die Trennung des höhern und niedern Seins wird angedentet, abor das positive Verhältniss von beiden noch nicht entwickelt.

Aber auch unter dem umgekehrten Gesichtspunkte muss die vielfach blos andeutende Kürze auffallen, mit welcher hier diese ganze wichtige Untersuchung abgethan wird, so fern sie nämlich nicht, wie in der eben angeregten Frage, als ein Entwicklungskeim künftiger umfassenderer Untersuchungen, sondern vielmehr als eine summarische Zusammenfassung bereits früher geführter sich kundgiebt. So wiederholt die kurze Schlussbemerkung, dass das Object der Erkenntniss ein beharrendes sein müsse, den lezten Theil des Kratylos und die noch tiefer einschneidende Entwicklung im Theätetos, dass bei der blosen Bewegung ohne alles Beharren nicht einmal eine Wahrnehmung möglich ist, p. 181 B. ff.[454]). So ist ferner die Grundlage dieser ganzen Beweisführung, die Widerlegung der Materialisten, nur dann schlagend, wenn wir uns aus dem Phädros der Thatsache erinnern, dass nicht alle Körper von innen heraus bewegt werden, p. 245 E., dass also Bewegung nicht nothwendig zum Wesen des Körpers als solchen gehört. Durch die vorliegende erste wissenschaftliche, wenn auch nur erst vorläufige Trennung des idealen und des niedern Seins wird es ferner nun aber auch möglich, durch den Zusammenhang, in welchen die Seele mit beiden Gebieten gebracht wird, die blos erscheinende Seele der falschen Selbständigkeit eines Princips zu entkleiden, welche sie im Phädros scheinbar einnahm, vielmehr eine Idee der Seele als das wahrhafte Princip von ihr selber über sie zu stellen. Denn dass das wahrhafte Sein nicht ohne Leben, Seele, Vernunft und Intelligenz ist, heisst in der Sprache der ausgebildeten Ideenlehre nichts Anderes, als dass von der Idee des Seins die Ideen der Erkenntniss, des Lebens und der Bewegung, der Vernunft und der Seele unzertrennlich sind[455]). Im Zusammenhange hiermit erscheint es als ein berichtigender Rückblick auf die im Phädros, p. 250 C., noch als unbeweglich angeschauten, mythisch zu Götterbildern personificirten Ideen, wenn das wahrhafte Sein hier unter der gleichen unrichtigen Voraussetzung gleichfalls mit göttlichen Attributen σεμνὸν καὶ ἅγιον ironisch genannt wird. Vermöge der Idee der Seele und Bewegung würde jetzt vielmehr die Ideenwelt selbst im eigentlichern Sinne als das Sichselbstbewegende erscheinen;

454) Wie Brandis a. a. O. IIa. S. 214 richtig bemerkt.

455) Bonitz, *Disputationes Platonicae duae*, Dresden und Leipzig 1837. 8. S. 41 f. Vgl. Zeller a. a. O. II. S. 313. Anm. 1. und was ich Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 420 gegen Stallbaum bemerkt habe.

allein diese Seite wird hier wieder noch nicht hervorgehoben, sondern offenbar wieder künftigen Untersuchungen überlassen. Hier dagegen tritt es weit stärker hervor, dass die Idee durch die menschliche Erkenntniss bewegt wird, ein neues Räthsel, denn da die menschliche Erkenntniss offenbar nur eine Erscheinung von der Idee der Erkenntniss ist, wie kann dergestalt die Idee von der Erscheinung abhängen, statt umgekehrt? Auch hierfür dürfen wir die Lösung erst dann erwarten, wenn überhaupt die positive Beziehung beider Welten zu einander näher in Angriff genommen wird.

Hier dagegen fasst Platon erst die zunächst liegende Schwierigkeit ins Auge, wie es nämlich denkbar ist, dass das absolute Sein zugleich beide entgegengesetzte Bestimmungen, Ruhe und Bewegung und, indem jetzt auch die Untersuchungen des zweiten Abschnittes hiermit verknüpft werden, Einheit und Vielheit, an sich tragen kann, ohne dass dadurch der absolute Widerspruch selbst auf das höchste Princip hinübergetragen wird, p. 249 D.—250 E.

V. Gemeinschaft der Begriffe. Wesen der Dialektik. Lösung der Antinomien in Bezug auf Sein und Nichtsein.

Mit der Lösung dieser Antinomie, welche sich bei der Betrachtung des Seins selber ergeben hat, hofft der Eleat nun auch die erhobenen Schwierigkeiten im Verhältnisse des Seins zum Nichtsein zu beseitigen. Wie nun aber überhaupt die ganze Behandlungsweise nur noch erst eine formal-logische ist, d. h. die indirecte Dialektik der Begriffe an sich vollzogen wird, von welcher ihr metaphysiches Fürsichsein oder ihre Herausbildung zu Ideen nicht die Voraussetzung, sondern vielmehr erst das Resultat ist, als welches hier erst die kaum angedeutete Trennung des höhern und niedern Seins erscheint; wie es eben deshalb der Sophist so gut, wie seine Vorgänger noch vermeidet, εἶδος oder ἰδέα in einem andern, als dem blos logischen Sinne ‚Begriff' zu gebrauchen; so ist auch hier die Lösung nur eine formal-logische, nicht die innere Gliederung der Ideen, sondern nur erst die Gemeinschaft der Begriffe. Und ganz diesem streng epagogischen Gange gemäss wird in diesem vierten Abschnitte (bis p. 260 A.) zugleich wieder von den Aussenwerken, nämlich von der Sprache, d. i. von der Verbindung der Worte ausgegangen, wobei man

wieder die bereits im Kratylos nnd Theätetos voraufgegangenen Erörterungen über das Verhältniss des Wortes zum Begriffe ergänzen mnss, nm den hier angewandten Rückschluss von dem erstern auf den letztern berechtigt zu finden. Das Wort ist nämlich jedenfalls Zeichen für den Begriff; wenn also keine grammatische Verknüpfung der Worte, so ist anch keine logische der Begriffe möglich. Anch das gewählte Beispiel ist ganz dem Gebiete der Erscheinungswelt, des Einzelsubjects nnd seiner Prädicate, des Erscheinnngsdinges und seiner Eigenschaften entnommen, und dies giebt dem Platon die Gelegenheit, wiedernm polemisch an die Monadenlehre des Antisthenes anznknüpfen, welcher das erstere zn den letzteren in ein einseitig negatives und ausschliessendes Verhältniss setzte und so, strenge genommen, nnr identische Urtheile übrig behielt; und während im letzten Theile des Theätetos nnr die Widersprüche blossgelegt wnrden, in welche diese Behauptung in ihren Consequenzen sich verwickelt, so hier diejenigen, welche in ihr selber, rein an sich betrachtet, liegen, indem nämlich anch schon vermöge der blosen Copnla der Begriff des Seins, eben so der der Identität mit sich selbst (καθ' αὑτό) nnd durch die Ausschliessung aller anderen Urtheile, auch der der Negation (χωρίς, ἄλλα) von der Verbindnng nicht ferne gehalten wird, p. 251 A. — 252 D. Platon bezeichnet das Ganze als einen nnreifen Gedanken, Kindern oder Greisen, die erst spät ihre Ausbildung empfangen haben (ὀψιμαθεῖς), angemessen, womit auf den Entwicklnngsgang des Antisthenes angespielt wird, welcher wohl erst in vorgerückten Jahren in die Schnle des Sokrates überging[456]).

Damit ist nun die eine Möglichkeit, dass gar keine Gemeinschaft nnter den Begriffen stattfinde, bereits abgeschnitten. Die zweite, gerade entgegengesetzte aber, dass alle Begriffe sich mit einander verbinden lassen, würde den Satz des Widerspruchs aufheben, nnd so bleibt nur noch die dritte übrig, dass gewisse Begriffe einer nnmittelbaren Gemeinschaft fähig sind, andere nicht, p. 252 D. — 253 B.

In wie fern das Eine oder das Andere zutrifft, dies und die Ursachen von Beidem zn beurtheilen ist nun die Aufgabe der Dia-

456) Brandis a. a. O. IIa. S. 70. Mit Unrecht denkt Stallbaum, Opp. VI, 1. S. 37 n. z. d. St. vorzngsweise an Enthydemos (nach Euthyd. p. 272 B.), in dessen Geiste vielmehr die gerade entgegengesetzte Annahme ist, πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί, Cratyl. p. 386 D.

lektik, denn dies ist eben wesentlich Eins mit ihrem Geschäfte der Eintheilnng nach Gattungsbegriffen (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), d. h. nur die derselben Gattnng angehörigen Begriffe lassen sich verbinden[457]), und eben so bernht das Viel oder Wenig bei dieser Verbindung, p. 254 B., auf dem grössern oder geringern Reichthume der Gattung an Arten, und wenn es endlich (ebenda) heisst, einige Begriffe hindere gar Nichts mit allen anderen in Verbindung zn treten, so gilt dies natürlich nur von den höchsten nnd allgemeinsten, vor Allem von dem Begriffe des Seins. Dies ganze Ergebniss ist nnn dnrch die schon im letzten Theile des Theätetos, bestimmter aber noch im zweiten dieses Dialogs selber nachgewiesene Anwendung von der Kategorie der Totalität auf die Ideenwelt oder deren Grnndlage, die eleatische οὐσία, gewonnen. Während aber hierin nur erst die Immanenz der Arten in den Gattungen liegt, so ist doch zu ihrem selbständigen Heranstreten ihre Negativität und ihr Gegensatz gegen einander eben so nothwendig. So ergiebt sich denn hier eine Beschreibnng der Dialektik, welche vor der des Theätetos die directere Sprache, vor der des Phädros aber die genauere Verknüpfung der Eintheilung mit dem Gesichtspnnkte der Vereinigung und Trennnng der Begriffe nnd, da vermöge des eben Bemerkten die Trennung des Verschiedenartigen anch schon nnmittelbar die Verbindung des Gleichartigen ist, während doch gerade anf der Trennnng vor allem Andern die Bildung nnd Fürsichbetrachtung jedes einzelnen Begriffes beruht, auch die Zurückführnng der Begriffsbildnng selbst auf die Eintheilung voraus hat, welche beide im Phädros noch ganz gesondert aus einander fallen. Nach der Verknüpfnng aller dieser Gesichtspunkte — denn Analyse und Synthese hören damit noch immer nicht auf, einander relativ entgegenzustehen — ergiebt sich hier nicht mehr blos eine zweifache, sondern eine vierfältige Seite des gesammten Verfahrens, in welcher sich sachgemäss zugleich eine Stufenreihe immer grösserer Beschränkung bis zur gänzlichen Anfhebnng der Begriffsgemeinschaft darstellt[458]). Nach der positiven Beziehnng nämlich wird von der Analyse, d. i. der Theilnng des Gattnngsbegriffes in seine Arten, so dass er sich, obgleich sie alle dabei

457) Zeller a. a. O. II. S. 577.

458) Dies Letztere wenigstens hat Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 508 — 511 richtig erkannt, so sehr im Uebrigen seine Erklärung das Richtige verfehlt.

selbständig ausser einander bleiben (ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς) doch durch sie alle hindurchzieht (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν πάντῃ διατεταμένην) und so mit allen Gemeinschaft hat, zweitens zu der Synthese übergegangen, d. i. zu der Vereinigung der letztern, ihrer gegenseitigen Selbständigkeit unbeschadet (πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων), unter den höhern, sie dergestalt gleichsam umschliessenden Begriff (ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας), wo also nicht mehr eine unmittelbare Correspondenz, sondern nur noch durch Vermittlung eines Dritten, nämlich des Oberbegriffes stattfindet. Nach der negativen Seite hin wird dann eben so wieder zuerst das Verhältniss des übergeordneten Begriffs zu den untergeordneten betrachtet, wie er nämlich in diesem Hindurchgehen durch sie — und auch wohl durch die ihm und ihnen untergeordneten Erscheinungsdinge — (δι' ὅλων πολλῶν) sich doch nicht zersplittert, sondern exclusiv gegen sie sich in Eins zusammenhält (ἐν ἑνὶ ξυνημμένην), wobei also doch wenigstens noch die im ‚Hindurchgehen' liegende Gemeinschaft, wenn auch verschwindend, übrig bleibt, womit denn endlich viertens auch die unterscheidenden Merkmale aller Begriffe von einander gegeben sind (πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας[459]). p. 253 B. — E.

Dadurch ist nun aber auch der Widerspruch genauer auf die **unmittelbare** Verbindung zweier Gegensätze beschränkt, wogegen ihre Vermittlung durch einen höhern dritten Begriff nicht ausgeschlossen und so die Einheit der Ideenwelt gewahrt ist, wie sich dies sogleich näher an der Vermittlung der Ruhe und Bewegung durch das Sein darthun wird. Der Gegensatz ist vielmehr gerade Eintheilungsprincip, und hieraus erklärt sich die durchgeführte Dichotomie in der Aufsuchung vom Begriffe des Sophisten. Zur Verdeutlichung des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe werden hier eben so wie im letzten Theile des Theätetos, p. 206 A. ff., die Beispiele der Buchstaben und der Tonkunst gewählt. Wie nun das Sein vor dem Nichtsein, so ist hiermit auch der Philosoph, der echte Dialektiker, schon vor dem falschen, dem Antilogiker oder Sophisten gefunden, denn jener lebt im Lichte des wahrhaften Seins, dieser entschwindet in das Dunkel des Nichtseienden; gerade so, wie es im Theätetos, p. 200 B. E. hiess, dass

459) Ich folge ganz der vortrefflichen und sachgemässen Erläuterung dieser Stelle von **Stallbaum**.

man die falsche Vorstellung nicht vor der Erkenntniss zu finden vermöge. p. 253 E. — 254 B.

Durch die Anwendung dieser Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe auf das Verhältniss der bisher entwickelten fünf Hauptbegriffe, nämlich des Seins nebst den beiden ihm beigelegten Gegensatzpaaren, tritt nun dasselbe in das erwünschte Licht. Denn nur scheinbar ist die Abweichung, wenn hier an die Stelle der Einheit und Vielheit vielmehr die Identität (ταὐτόν) und die Differenz (Verschiedenheit) oder das Anderssein (θάτερον) tritt, in Wahrheit ist sogar jene der tiefere Grund der Einheit, diese der Vielheit. Nämlich es ergiebt sich, dass jeder der drei zunächst aufgestellten Begriffe Sein, Ruhe, Bewegung identisch mit sich selbst, aber von allen anderen verschieden ist, und dass sich dasselbe Ergebniss wiederholt, wenn man auch die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit selber noch mit hinzunimmt. So aber wird das hier gesuchte, mit dem Sein verknüpfbare Nichtsein als das relative und als gleichbedeutend mit der Verschiedenheit befunden, als noch umfassender aber, denn der Gegensatz, indem es nicht blos dieses äusserste Ende derselben Begriffssphäre, sondern auch alles in der Mitte und sogar ganz ausserhalb derselben Liegende mit umfasst. So ist denn an jedem Begriffe und an dem des Seins selber unzählig viel (ἄπειρον πλήθει) des Nichtseins. p. 254 B. — 258 E.

Wie also die Untersuchung im zweiten Abschnitte von dem Nichtsein aus auf die Einheit und Vielheit des Seins geführt wurde, so ist sie jetzt von da, wohl abgerundet, in ihren Ausgangspunkt zurückgekehrt. Man würde aber doch sehr irren, wenn man damit auch schon alles in der Mitte Liegende für vollständig erledigt hielte; ja, man würde hierdurch gegen Platon's eigene ausdrückliche Erklärungen verstossen, welcher diese ganze Untersuchung, und selbst so fern sie das Verhältniss von Sein und Nichtsein betrifft, als eine blos vorläufige bezeichnet, p. 241 C. 247 E. 254. Und in der That, wenn das Sein einmal von diesem relativen Nichtsein verschieden ist und es doch auch wieder selber an sich trägt, so könnte dieser scheinbare Widerspruch mit den Mitteln dieses Dialogs höchstens so gelöst werden, dass Beides nicht in der gleichen Beziehung gelte, aber in welcher das Eine und in welcher das Andere, darüber fehlt jeglicher Aufschluss. Und nun gar, wer sieht nicht, dass die Untersuchung le-

diglich der Auffindung des Nichtseins zusteuert, p. 254 C. D., dagegen die Schwierigkeit, das Sein zugleich ruhend und bewegt zu denken zwar durch die Gemeinschaft, welcher, wie jeder allgemeinere Begriff, so vor allen dieser, als der zunächst allgemeinste, p. 254 C. D., mit allen besonderen hat, löst, aber doch nicht blos nicht zeigt, in wie fern die Ruhe und in wie fern die Bewegung ihm zukommt, sondern gerade dadurch, dass die Untersuchung bei dem μὴ ὄν abbricht, noch eine neue Schwierigkeit hinzufügt, das Sein auch als negativ gegen Bewegung und Ruhe zu denken! (Vgl. p. 250 A.) Und ist denn namentlich die im zweiten und dritten Theile geforderte Vermittlung des Seins mit dem Werden wirklich vollzogen oder bleiben wir nicht vielmehr selbst darüber im Dunkeln, ob die obige Definition der δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν mehr dem Sein oder dem Werden oder mehr dem Sein, sofern es mit dem Werden, oder aber dem Werden, sofern es mit dem Sein Gemeinschaft hat, zukommt! Ja, Platon selbst hebt zum Schlusse, p. 259 E., die Frage, ob nicht neben der relativen Negation, welche vom Sein zwar verschieden, dennoch an ihm Theil hat, auch die absolute, der eigentliche Gegensatz des Seins, d. i. der Ideenwelt überhaupt, was man also die platonische Materie nennen könnte, anzunehmen und ob sie eben dann nicht trotzdem als seiend zu setzen oder, subjectiv ausgedrückt, ob in einen Begriff zu fassen oder schlechthin begrifflos sei (λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον), ausdrücklich als eine noch ungelöste hin, p. 258 E. Wer wird endlich behaupten wollen, es sei hier wirklich die dem Dialektiker gestellte Aufgabe, zu zeigen, wie ein durch viele andere hindurchgehender Begriff dennoch seine strenge Einheit bewahrt, an dem des relativen Nichtseins, bei welchem sich hier dies Verhältniss ergiebt, auch nur annähernd erfüllt!

Das Gesammtresultat dieses Abschnittes recapitulirt nun Platon mit ausdrücklicher Beziehung auf die Angriffe der anderen Sokratiker, des Antisthenes und, wie es scheint, auch der Megariker[460]), und Verwahrung vor ihren Missverständnissen, denn die eristische Anwendung der kritisch-indirecten Methode, welche er sich hier verbittet, war, so viel wir wissen, nur den Megarikern eigenthümlich, dagegen die völlige Trennung der Begriffe, welche er ihnen dabei vorwirft, indem sie in dieser Methode immer nur die nega-

460) Stallbaum zu p. 258 E.

tive, entgegengesetzte Seite in ihnen gegen einander hervorkehren, ist ganz im Geiste des Antisthenes; indessen blieben auch den Megarikern nicht viele andere Urtheile, als die blos identischen übrig, weil sie nur eine sehr beschränkte Unterordnung der Begriffe kannten, nämlich unter das eleatische Eins, welches sie anf den höchsten der sokratischen Begriffe, nämlich das Gute übertrugen[461]), während es dem Antisthenes vielmehr unmittelbar mit jedem einzelnen Begriffe zusammenschmolz. Eine weitere Gliederung der übrigen Begriffe nnter sich hatten auch sie nicht. Platon verlangt vielmehr, dass vermittelst des Gegensatzes selbst die verschiedenartigen positiven Beziehungen der Begriffe allseitig entwickelt werden, scheint also ausdrücklich bereits auf eine durch die kritisch-indirecte, im grossartigen Massstabe angewandte antinomische Lösung der zurückgebliebenen Schwierigkeiten, mithin auf den Dialog Parmenides vorauszndeuton, p. 258 E. — 260 A.

VI. Schlussdefinition der Sophistik.

Die hier gewonnenen Resultate über das Nichtsein werden nun zunächst im füuften Abschnitte auf Vorstellung und Sprache angewandt, um so innerhalb derselben Irrthum und Täuschung nachweisen und so die am Ende des ersten Abschnittes verlassene Erklärung des Sophisten als eines Trugbildners in Reden wieder aufnehmen zu können. So werden denn die im Kratylos und Theätetos nur psychologisch geführten Untersuchungen über die Möglichkeit des Irrthums und der falschen Aussage auch logisch zum Abschlusse gebracht[462]), eben damit gelangen aber auch vielfach die im Theätetos nur indirect angedeuteten Resultate der Erkenntnisstheorie zu einem bestimmteren Ausdruck. Der Phädros macht auch hier den Uebergang, indem er die Täuschung zwar gleichfalls bereits aus der Natur der Begriffe herleitet, aber ohne den bestimmten Hinterhalt des μὴ ὄν.

Nicht jede Verbindung von Worten bildet eine Rede, sondern nur eine solche, welche wirklich Ansdruck eines Gedankens ist, d. h. nur von Subjects- und Prädicatswörtern, ὀνόματα und ῥήματα. Jedes Wort ist nun Bezeichnung eines wirklich seienden Gegen-

461) Diog. Laërt. II, 107. Deycks a. a. O. S. 26 ff.
462) Zeller, Plat. Studien. S. 185 f.

standes, anch die falsche Rede sagt daher keineswegs Nichts aus, sondern nur Nichtseiendes in dem nun entwickelten relativen Sinne als seiend und Seiendes als nichtseiend, d. h. ein wirkliches Sein von einem andern wirklichen Sein, aber ein anderes, als ihm in Wahrheit zukommt. Die Rede ist nnn Ausfluss des Nachdenkens nnd der Vorstellnng, Nachdenken oder Reflexion (διάνοια) eben so andererseits ein lautloses Gespräch innerhalb der Seele, Vorstellung (δόξα) aber das vollendete bejahende oder verneinende Urtheil, welches daraus hervorgeht und gleichfalls stillschweigend abgegeben wird, die φαντασία endlich ist ein eben solches, nur nicht innerhalb der Vorstellungen selbst, sondern ans der Vorstellnng heraus über irgend eine Wahrnehmung gefälltes Urtheil; διάνοια, δόξα und φαντασία sind daher nnter eben denselben Bedingnngen irrig, p. 260 A. — 264 B.

Wird im Theätetos, p. 152 B. C., die blose Wahrnehmung φαντασία genannt, hier dagegen die Vereinigung (σύμμιξις) von Vorstellung nnd Wahrnehmung, also der dort p. 191 A. — 195 B. behandelte Fall, so wird damit hier nur directer ausgesprochen, was sich auch dort bereits, p. 184 ff., indirect ergiebt, dass nämlich mit jeder Wahrnehmung das Urtheil der Reflexion nntrennbar verbnnden ist.

Indem die Untersuchung jetzt endlich znm Sophisten zurückkehrt, wird znnächst aus p. 219 B. die Definition der hervorbringenden Kunst wiederholt. Diese ist eine doppelte, göttliche nnd menschliche, und beide erzengen theils wirkliche Gegenstände, theils deren Bilder, denn anch von den göttlichen Werken, d. i. von den Naturgegenständen giebt es solche Bilder dnrch Abspiegelung und Schattenwurf. Auch die obige Eintheilung der Bilder in Schattenbilder nnd Trugbilder wird recapitulirt. Derjenige Theil der trngbildenden Kunst, welcher nicht fremder Werkzeuge, sondern des eigenen Körpers sich bedient, heisst — im engern Sinne — Mimik (μίμησις). Der Sophist nnn entwickelt auf diese Weise — und zwar genauer durch seine Reden — Trugbilder der Tugend nnd den blosen Schein der Wahrheit, er stellt die Dinge anders dar, als sie sind. Er kennt ihr wahres Wesen nicht, weiss aber doch in Anderen die falsche Vorstellung zu erwecken, als ob dies wirklich der Fall sei nnd seine Reden die Wahrheit träfen. Er ist dabei aber nicht etwa selbst getäuscht, er ist sich seiner Unwissenheit recht wohl bewusst, absichtlich geht er auf Tän-

schung aus. Als durchaus geistesverwandt erscheint mit ihm der Volksredner und Demagog, nur dass dieser öffentlich vor dem Volke und in langen Reden die Wahrheit verdreht, wogegen der Sophist in kurzen Sätzen erotematisch und unter Wenigen seine Mitunterredner zu Widersprüchen zu bringen sucht. Es wird also ausdrücklich die eristische, d. i. die theoretische Seite der Sophistik festgehalten, daneben aber auch eine Classe von Eristikern angenommen, welche sich dabei in Selbsttäuschung befinden, also etwa wieder die Megariker und Antisthenes. Der Sophist macht sich selbst zum Trugbilde, zum Nachäffer des wahren Weisen (σοφός) und empfängt davon seinen Namen.

Diese bewusste Täuschung ist ein bemerkenswerther Fortschritt gegen den frühern sokratischen Standpunkt Platon's, welcher alles wissentliche Unrechthandeln für unmöglich erklärte, was hier nur noch von der höchsten Stufe des Bewusstseins, von dem Wissen im eminenten Sinne gilt.

VII. Die Grundidee.

Indem das Nichtsein als der Ort des Sophisten aufgezeigt ward, konnte dies nicht ohne Betrachtung des Seins gefunden werden, und das Sein ergab sich dabei wieder als das Gebiet des wahrhaften Philosophen und schloss die Einsicht in die Aufgabe der Dialektik in sich. Der Sophist war mithin nicht aufzufinden ohne den Philosophen, weil er eben nur dessen Zerrbild, weil Sophistik nebst den anderen, minder verwerflichen Gattungen der Eristik eben die falsche Dialektik ist. Man kann daher wohl mit Steinhart[463]) diesen Gegensatz zwischen wahrer und falscher Dialektik als den Zweck des Ganzen bezeichnen. Wenn man indessen erwägt, dass innerhalb der letzteren wieder die absichtlich täuschende Sophistik und die sich selbst täuschende Eristik unterschieden, dass ferner eine wahrhaft philosophische Sophistik und Antilogik, welche durch die Aufdeckung von Antinomien blos die Lösung derselben vorbereiten will, anerkannt wird, dass endlich innerhalb der Philosophie selbst die mangelhafteren und abstracteren Richtungen, welche nur einzelne Momente der Idee ergreifen, von der wahrhaft concreten Dialektik gesondert werden, so verwandelt sich der Gegensatz in eine auf-

463) a. a. O. III. S. 426.

steigende Scala, nnd diese dient, da sich die Methode nach dem Inhalt richtet, in der That nur dem Zwecke, durch eine logische Analyse der zu Grunde liegenden Begriffe Sein nnd Nichtsein den Gegenstand nnd Inhalt der Dialektik, die Ideenlehre zn begründen.

Diese logische Beweisführung bernht aber ganz anf dem Grunde der psychologischen im Theätetos, denn nur wenn die Annahme einer apriorischen Erkenntniss sich als nothwendig ergeben hat, kann man die weitere Folgerung als begründet erachten, dass eine solche nnr möglich, wenn ihr Gegenstand, das Sein, zugleich ruhend nnd bewegt ist. Der Phädros aber bildet ein unentbehrliches Mittelgied, indem der erste Theil desselben erst das Wesen der apriorischen Erkenntniss in der ἀνάμνησις abschliesst, die Erörterungen des zweiten Theiles über die Rhetorik dagegen in ähnlicher Weise den Sophisten vorbereiten, wie der Kratylos den Theätetos. Dort wird die ächte Dialektik nnr erst aus ihrem Zusammenhange mit der Mittheilung, aus dem Gegensatze gegen die falsche Rhetorik gewonnen, hier aus dem gegen die unrichtige Denkmethode selber, die falsche Dialektik, und dabei fehlt wenigstens die Hindeutung auf die dortige Betrachtung der Philosophie als Erotik auch hier nicht, p. 222 E. Dann aber werden umgekehrt die verschiedenen Formen der Mittheilung hier weit genaner von da aus gegen einander abgegrenzt, und während dort der Vorzug der Antilogik des Zenon gegen die vulgäre Rhetorik nur factisch als vorhanden angedeutet wurde (s. S. 264), so wird dagegen hier gezeigt, wie dieselbe, wenn sie nur als ächte Antilogik in den gesammten Zusammenhang der Dialektik aufgenommen wird, ein nothwendiges vorbereitendes Glied derselben bildet. Nur aber scheint es freilich noch, als ob trotzdem die gleiche antilogische Methode der Megariker noch blos verwerfend behandelt würde; es bedarf daher noch einer directeren Erklärung über die positive Stellung, welche ihr als positives Moment einzuräumen ist, und schon dass wir diese im Parmenides finden, sichert diesem Dialog die spätere Abfassung. In der Art, wie die polemische Anknüpfung an die Sokratiker von demjenigen derselben, welcher nur erst eine entferntere Vorstnfe znr Ideenlehre bildet, d. i. vom Antisthenes im Theätetos hier zngleich zu denen, welche derselben schon näher gekommen sind, nämlich den Megarikern fortschreitet nnd endlich im Parmenides nnr noch die letzteren allein berücksichtigt, erkennt man eben so die aufsteigende Stufenfolge in der Begrün-

dung der platonischen Ideen. Aber auch die im Phädros mehr nur erst angekündigte oder doch nur erst mythisch vollzogene Verknüpfung der Sokratik mit der ältern Naturphilosophie beginnt hier eine wissenschaftliche Gestalt anzuziehen. Werden aber die dort benutzten Pythagoreer hier gar nicht direct berücksichtigt, so darf man doch in den Erörterungen über Einheit und Vielheit in Bezug auf das Sein ihren anregenden Einfluss vermuthen. In der Weise, wie im Theätetos der angeblichen Zusammenkunft des jungen Sokrates mit dem Parmenides gedacht wurde und eben so im Phädros p. 261 D. der Vorlesung des Zenon, kann man an sich noch keine Vorausdeutung auf den Dialog Parmenides erkennen, wohl aber muss man, wenn man die Wiederholung des ersteren Punktes im Sophisten p. 217 C. hinzunimmt, urtheilen, dass nunmehr bereits der Plan zu jenem Werke gefasst war, ja es soll nicht geläugnet werden, dass an sich, wenn nicht sonst Alles dagegen spräche, diese Stelle leichter vielmehr als eine Rückdeutung auf das bereits geschriebene erscheinen würde.

Blicken wir nun endlich von hier aus auf die bisherigen Untersuchungen über Reden und Denken zurück, so fasst der Kratylos nur noch erst vorzugsweise das Verhältniss des einzelnen W o r t e s zum Begriffe ins Auge, Theätetos das der zusammenhängenden S p r a c h e zum natürlichen, vorstellungsmässigen, kunstlosen, Phädros das der kunstmässigen R e d e zum methodischen Denken, und der Sophist vereinigt recht eigentlich abschliessend alle diese Gesichtspunkte.

Der Staatsmann.

I. Eingang, Darstellungsform und Gliederung.

Die im Politikos geführte Unterredung kündigt sich als eine ununterbrochene Fortsetzung von der des Sophisten an. Es verbleibt daher die Hauptrolle auch hier dem Eleaten. Diese Einkleidung kann auffallen, da es sich hier nicht mehr um eine rein dialektische Untersuchung, vielmehr um die Anwendung der Dialektik auf das Staatsleben handelt. Allein es ist doch hierbei gerade darauf abgesehen, die Politik ihrem wahren Wesen nach in die Dialektik aufgehen, einzig und allein den ächten Dialektiker als den wahren Staatsmann erscheinen zu lassen, durch diese Betrachtungsweise aber zugleich das Wesen der Dialektik noch ge-

nauer, als es bisher geschehen konnte, zu entwickeln. Dies ist auch der Sinn von p. 258 D., wo es heisst, dass man die ganze Untersuchung nur zur Erlangung grösserer dialektischer Fertigkeit anstelle, was natürlich kein Kenner der platonischen Kunst buchstäblich nehmen wird[464]). Auch der Staatsmann enthält eben so gut wie der Kratylos, Theätetos und Sophist eine Begründung der Ideenlehre, nämlich den Nachweis einer nothwendigen Anknüpfung des empirischen Staatslebens an eine ideale Welt. Wir haben daher hier noch die Auflösung der Endlichkeit in die Idee, erst in den eigentlich darstellenden Hauptwerken, dem Staat und dem Timäos, tritt die Construction der Endlichkeit nach der Idee an ihre Stelle. Hier haben wir es daher noch mit der Gestaltung und Durchbildnng der Metaphysik zu thnn, erst wenn diese vollendet ist, können Physik und Ethik als zwei relativ selbständige, wenn auch untergeordnete Disciplinen nach eben jener Grundwissenschaft angeordnet und neben sie gestellt werden. Nichts desto weniger wird indessen eben auf jene Weise schon hier die Ethik und selbst die Physik vorläufig gestaltet, nnd man kann daher wohl sagen, dass der Sophist und der Staatsmann je eine der beiden Seiten dialektischer Thätigkeit zur Anschauung bringen, jener die Entwickelung der Ideen aus der Endlichkeit und sodann des innern gegenseitigen Verhältnisses der Ideen zu einander und damit ihre Begründung durch einander, dieser die Gestaltung der Wirklichkeit nach ihnen, ihre Einbildnng in die Wirklichkeit, wie Beides vereinigt, wenn auch noch dunkel, bereits im Euthydemos hervortrat. So ist der Politikos ein unmittelbares Ergänzungsstück zum Sophisten und kündigt sich als solches mit Recht auch dnrch das Beibehalten derselben Darstellungsform an.

Auch die ähnliche Beziehung zwischen Dialektik und Mathematik fehlt nicht. So gleich in dem kurzen Eingange (bis p. 258 B.) die scherzende Zurechtweisung des Theodoros wegen dessen unbeabsichtigter Gleichstellung des Sophisten, Staatsmannes und Philosophen, indem er meint, Sokrates werde dem Fremden zu dreifachem Danke verpflichtet sein, wenn er zu dem Wesen des Sophisten auch noch das der beiden Andern entwickelt habe. Alle drei, sagt Sokrates, unterscheiden sich mehr von einander, als es sich in mathematischen Verhältnissen ausdrücken lässt. D. h. die

464) Steinhart a. a. O. III. S. 585.

Philosophie ist über die Mathematik erhaben, und das Wie dieser Erhabenheit ergiebt sich unten deutlicher in den hiermit zusammenhängenden Bemerkungen über die doppelte Art der Mathematik, p. 283 ff.

An die Stelle des Theätetos tritt aber der jüngere Sokrates als Mitunterredner, wie dies Platon schon bei Abfassung des Sophisten (s. Soph. p. 218 B.) beabsichtigt zu haben scheint, vermuthlich weil der jüngere Sokrates in Wirklichkeit mehr einer praktischen Richtung zugewendet war. Auch er zeigt im Ganzen eine leichte Fassungskraft, aber geringere Tiefe und passt daher besser zu diesen mehr praktischen und populärer gehaltenen Untersuchungen[465]). Im Ganzen verhält er sich demgemäss merklich passiver, die erotematische Darstellungsform nähert sich so weit entschiedener noch, als im Sophisten der rein akroamatischen an. Bedeutungsvoll wird aber, wie die Gesichtsähnlichkeit des Theätetos mit dem Sokrates, so die Namensgleichheit des jüngern Sokrates hervorgehoben, p. 257 E. f., offenbar um dadurch anzuzeigen, dass auch bei diesem scheinbaren Zurücktreten des frühern Gesprächleiters die Untersuchung dennoch in ächt sokratischem Geiste geführt werden soll.

Der Dialog hat zwei Hauptabschnitte, von denen der erste, den Mythos mit seinem scheinbar dialektischen Eingange umfassend, ‚das letzte Ziel der Untersuchung als urweltliches Ideal anfstellt', der zweite dem Ideal das Leben und die Erringung des Ideals durch die freie geistige Thätigkeit in verschiedenen Abstufungen an die Seite setzt. Jener zerfällt in zwei, dieser in drei, das Ganze also wieder in fünf Theile[466]).

II. Der Staatsmann als Völkerhirte.

Eben so wie im Eingange des Sophisten, so wird auch hier das Wesen des Staatsmannes im ersten Abschnitte (bis p. 268 D.) durch fortgesetztes Eintheilen aufgesucht, und eben so wie Platon dort durch die scherzhafte Behandlung dieser Methode hervorhob, dass er durch die zunächst gewonnenen Bestimmungen noch nicht in den eigentlichen Kern des Gegenstandes eindringen will, eben so macht er hier auf eben dieselbe Weise darauf aufmerksam, ja nicht Alles buchstäblich zu nehmen, und setzt dergestalt

465) Steinhart a. a. O. III. S. 586 f. 466) Ebenda S. 588—592.

namentlich auch zur richtigen Beurtheilung des folgenden Mythos in den Stand, wodurch sich denn unsere bei der Betrachtung des Sophisten ausgesprochene Vermuthung über den Zusammenhang dieser scherzhaften Behandlung der Eintheilung mit der mythischen Darstellung bestätigt[467]). Der Scherz spricht sich namentlich darin aus, dass der Eleat nach einander einen längern und einen kürzern Weg einschlägt und dass trotz seiner entgegengesetzten Versicherung, p. 265 A., gerade der letztere der wissenschaftlichere ist, indem Vierfüssig und Zweifüssig, offenbar die höhere Eintheilung, bei dem längern Verfahren nicht blos dem Gehörnt und Ungehörnt, Vermischt- und Unvermischtbegattend, sondern sogar dem Gespalten- und Ungespaltenklauig untergeordnet wird! p. 265 f. Die Eintheilung in Vermischt- und Unvermischtbegattende verfällt gerade in den Fehler, welchen der Fremde an der Zertrennung des Lebendigen in Thiere und Menschen tadelt, p. 262.

Wichtig ist zunächst nur die Eintheilung aller Wissenschaften in theoretische (γνωστικαί) und praktische (πρακτικαί). Die erstere Art zerfällt dann wieder in die rein theoretische oder beurtheilende (κριτική), ,die ihren Zweck lediglich in sich selbst hat und ganz in den Gegenständen aufgeht, die sie ihrer prüfenden Betrachtung unterwirft' und die beschliessende oder selbstherrlich gebietende, und zu der letztern gehört die Staatskunst. ,Ihre Stellung ist daher eine vermittelnde zwischen Theorie und Praxis; weil sie auf einem tiefern Wissen beruht, ist sie die Beherrscherin aller praktischen Künste, ,die königliche Kunst', wie sie auch schon im Euthydemos heisst, p. 291 f., ,die allen übrigen erst ihren Werth giebt und ihre rechte Stelle anweist; da sie aber doch zugleich auf ein Handeln hinwirkt, bewegt sie sich nicht mehr in dem Elemente des reinen Wissens, sondern trägt die Ergebnisse desselben auf das wirkliche Leben hinüber, in welchem die blose Meinung vorherrscht'. Diese Verbreitung der richtigen Vorstellung ,in alle Lebenskreise, in denen der Natur der Sache nach die reine Wissenschaft nicht herrschen kann', ist die Aufgabe des Staatsmannes[468]). Eben aus dieser königlichen Stellung gegenüber den anderen Künsten erklärt es sich, dass der republikanische Staatsmann unter den höhern Begriff des Königs geordnet, Oeko-

467) Ganz ähnlich urtheilt auch Deuschle, Die plat. Mythen S. 11.
468) Steinhart a. a. O. III. S. 594.

nomik und Politik nicht geschieden und Jeder, der nur das richtige Wissen besitzt, als Staatsmann bezeichnet wird, wenn er auch nie zur Ausübung der Staatsregierung gelangt, p. 259 B.

Die — freilich mit Recht nur als eine vorläufige und noch sehr ungenügend bezeichnete — Unterscheidung von Theil (μέρος) und Art (γένος oder εἶδος) p. 262 A. — 263 B. nimmt wenigstens die im Theätetos p. 204 f. zuerst berührte, aber dort, so wie im Sophisten p. 244 E. ff. scheinbar wieder fallen gelassene Auseinanderhaltung des Ganzen (πᾶν) und der Totalität (ὅλον) und zwar weit directer von Neuem auf, denn das μέρος entspricht dem πᾶν, γένος aber dem ὅλον, und führt sie nach dem im Sophisten gewonnenen logischen Verhältnisse der Begriffe oder Ideen zu einander wenigstens um einen Schritt weiter. Jede Art ist zwar auch ein Theil ihrer Gattung, aber nicht jeder Theil eine Art, sondern nur der nach der Stufenfolge höherer und niederer Begriffe vermöge eines wirklichen Gegensatzes der Merkmale mittelst der Dichotomie gefundene Theil. So bestätigt sich unser schon im Theätetos gewonnenes Resultat, dass nur die Ideenwelt ein ὅλον, die Erscheinung dagegen, wenn sie im Gegensatze gegen jene betrachtet wird, ein blosses πᾶν, ein unbefriedigendes Aggregat ist.

Die Anwendung dagegen, welche Platon von diesem Satze auf die Theilung alles Lebendigen in Menschen und Thiere macht, p. 263 C. ff., ist natürlich wieder nicht ernstlich gemeint, sondern nur dann richtig, wenn man den Menschen blos nach der sinnlich-natürlichen Seite fasst; so ist er allerdings nur e i n e von den vielen Arten der Thiere[469]). Allein gerade diese Auffassung zunächst hervorzukehren, ist Platons Absicht. Nur so lässt sich die Bezeichnung der Menschen als einer Heerde und damit die der Könige als Völkerhirten rechtfertigen, welche letztere uns eben in die altpatriarchalische Urzeit und damit auf den Boden des folgenden Mythos versetzt. Zugleich wird so die spätere Scheidung aller derjenigen Künste, welche blos für die sinnliche Seite des Daseins sorgen, von der Staatskunst nothwendig.

III. Das Ideal des Staatsmannes.

Der nachfolgende Mythos (bis p. 274 E.) steht zu dem der dritten Rede im Phädros in einem eigenthümlich ergänzenden Ver-

469) Vgl. auch Hermann a. a. O. I. S. 661. Anm. 502.

hältniss. Was dort nur kurz berührt wurde, die Lehre von den grossen Weltperioden, das ist hier gerade der wesentliche Inhalt, und umgekehrt, während auch hier die Seelenwanderung und Unsterblichkeit in den Zusammenhang mit ihnen aufgenommen wird, indem für jede derselben jeder Menschenseele eine bestimmte Zahl von Geburten festgesetzt ist, so ist doch alles Bestimmtere in dieser Hinsicht lediglich aus dem Phädros zu entnehmen, und namentlich die ethischen Ideen von Lohn und Strafe, welche hiermit zusammenhängen, erscheinen hier nur in der flüchtigen Bemerkung angedeutet, nach welcher von jener Festsetzung zu Gunsten derer eine Ausnahme gemacht wird, welche ‚Gott bereits zu einem andern Geschicke erhöht hat', p. 271 C., wogegen der Phädros aufs Genaueste die Bedingungen ausführt, unter welchen die Seelen im Zustande der Präexistenz verharren oder in ihn zurückkehren. Dort ist das psychisch-Intellectuelle, hier das Kosmische die eigentliche Grundlage der Betrachtung. Daher wird denn hier auch der Wechsel dieser Weltperioden aus dem Gegensatze, welcher sie beherrscht, näher erläutert und so ein zweifaches, stetig wechselndes Weltalter der Veraltung und der Verjüngung nach dem Vorbilde des Empedokles[470]) gewonnen, dieser Gegensatz selbst aber aus den beiden entgegengesetzten Elementen der Welt, den Ideen und der Materie, erklärt. Weiter aber dürfen wir das Festhalten des zeitlichen Momentes auch nicht treiben, vielmehr der eigenen Hinweisung Platons auf die scherzhafte Beimischung dieses Mythos, p. 268 D., eingedenk, hinsichtlich dieser beiden Elemente selbst das zeitliche Nacheinander in ein begriffliches Ineinander übersetzen.

Dadurch nämlich beurkundet sich der vorliegende Mythos, gegen den des Phädros gehalten, als der spätere, weil hier nicht blos zuerst ausdrücklich eine Weltseele anerkannt, p. 269 C. D., sondern auch zugleich von Gott auf das Schärfste geschieden wird. Es ist dies die Frucht der Erörterungen im Sophisten, durch welche dem ‚vollkommenen Sein', d. h. der Ideenwelt die intelligente Kraftthätigkeit, die Bedeutung der nach Zwecken wirkenden Ursache beigelegt wird, welches eben das Wesen der Gottheit ist, so dass dieser Mythos offenbar an die am Schlusse des Sophisten p. 265 C.—E. aufgeworfene Frage, ob die Welt ein Werk des Zufalls

470) Steinhart a. a. O. III. S. 602.

oder eines zweckthätigen Schöpfers sei, zunächst anknüpft. Wie im Phädros Idee und Erscheinung räumlich, so werden sie hier zeitlich aus einander gehalten, indem nämlich Gott in stetigem Wechsel in der einen Periode die Welt regiert und lenkt, in der andern sie dagegen sich selber überlässt, wodurch in beiden Fällen eine Bewegung des Universums nach gerade entgegensetzter Richtung, wie in der vorhergehenden Periode entsteht. Eben deshalb ist nun aber dies zeitliche Nacheinander ein blos mythisches, und diese entgegengesetzte Bewegung erklärt sich vielmehr als eine gleichzeitige aus Platons kosmischem Systeme, nach welchem der Fixsternhimmel sich von Osten nach Westen, der Planetenhimmel dagegen von Westen nach Osten dreht[471]).

Diese Erklärung beglaubigt sich auch dadurch, dass die Untergötter, welche unter der Leitung des höchsten Gottes die einzelnen Theile der Welt verwalten, offenbar die Seelen der Gestirne und eben so die Dämonen der Menschen- und Thiergeschlechter nichts Anderes, als die Einzelseelen nach der Seite ihrer Gottverwandtschaft betrachtet sind, ganz wie im Phädros. Wie sollte man es sich nun wohl denken, wenn es ernsthaft gemeint wäre, dass auch diese in der einen Periode die Zügel der Regierung aus den Händen lassen!

Es versteht sich von selbst, dass hiermit das Problem, wie Gott zugleich die absolute wirkende Ursache und doch die Welt oder richtiger die Weltseele selbständig und sich selbstbewegend sein kann, nicht gelöst, sondern vielmehr erst aufgestellt ist. Es ist dies aber eben dieselbe Schwierigkeit, welche wir schon im Sophisten beobachteten, welche aber Platon dort selbst noch keineswegs hervorhob, wie nämlich Körper und Seele als Sein und doch auch wieder nicht als das „vollkommene", eigentlich so zu nennende Sein zu denken sind, oder, was Platon dort wirklich selbst in Frage stellte, aber noch unentschieden liess, ob es neben dem relativen auch noch ein absolutes Nichtsein gebe. Eben dies Letztere wird hier nun deutlich genug anerkannt, indem es zunächst zwar nur als das Körperliche in der Mischung der Welt, welches an ihrer Unvollkommenheit Schuld sei, p. 273 B. vgl. 269 D., sodann aber bestimmter mit dem pythagoreischen Ausdrucke als ἄπειρον oder auch als der Widerspruch schlechthin (ἀνομοιότης

471) Steinhart a. a. O. III. S. 600 u. 709. Anm. 40 b.

vgl. p: 273 B. ἀταξία, C. ἀναρμοστία) bezeichnet wird, indem es heisst, p. 273 D.: ‚nähme Gott nicht zuletzt die Welt wieder in die Hände, so würde sie in der Unähnlichkeit grenzenlosen Raum (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον) versinken', und dies Letztere wird endlich auch ausdrücklich als ein Hinsterben (διαφθορά), mithin ein Uebergang ins Nichtsein bezeichnet, indem sie erst durch das Erstere Leben und Unsterblichkeit wieder empfängt (vgl. p. 270 A.). Hierin liegt nun freilich bereits in mythischer Sprache ausgedrückt, dass, da eben nur dies absolute μὴ ὄν alle Abweichung der Erscheinungswelt von den Ideen verursacht, die Theilnahme der ersteren an den letzteren nichts Anderes, als das Sein der Ideen in den Dingen ist, dass diese, so weit sie wirklich sind, mit jenen identisch sind, mit einem Worte die Immanenz der Dinge in den Ideen, welche im Parmenides erst wirklich bewiesen wird. Auch was im Sophisten noch mehr verhüllt lag, die Selbstbewegung der Ideen bei ihrer stetigen Unveränderlichkeit, dies Problem wird hier weit directer erneuert, p. 269 D. E. Dasselbe, was im Phädros auf die einzelnen Seelen bei ihrem Eintritt ins irdische Dasein, erscheint hier auf die ganze Welt in der Periode ihrer Losreissung von Gott angewandt, das Vergessen der Ideen p. 273 C. Ueberhaupt hat der Staatsmann in seiner ganzen Composition viel Aehnliches mit dem Phädros, denn in Beiden ist neben den vortrefflichen strenger wissenschaftlichen Entwickelungen doch der tiefste speculative Gehalt gerade in dem Schleier des Mythos zu finden. Wie dort die rein wissenschaftliche Seite der philosophischen Mittheilung an die ächt philosophischen Naturen, die dialektische Rhetorik an die ideale göttliche Erleuchtung, an die göttliche Mittheilung der Ideen in der Präexistenz, so wird hier die mehr praktische an alle Staatsgenossen, so weit sie derselben fähig sind, oder die philosophische Staatskunst an die göttliche Weltregierung als ihr höchstes Urbild angeknüpft. Wie dort verlangt wird, dass die Lehre vom Körper und von der Seele im Vereine behandelt werden soll, so erbaut sich hier auf dieser Grundlage wirklich die vereinte mythische Geschichte der Natur und des Menschengeschlechts, und der Mensch erscheint als Mikrokosmos[472]), nur freilich gerade umgekehrt, als in dem modernen, reiner idealistischen Sinne, in

472) Steinhart a. a. O. III. S. 590.

welchem die kleine Welt vielmehr in Wahrheit erst die Vollendung der grossen ist.

Mit einem Worte, der Staatsmann verhält sich zum Sophisten ganz ähnlich wie der Phädros zum Theätetos. Was letzterer nach der subjectiven Seite, das leistet er nach der objectiven für die Begründung der Ideenlehre; wie der Phädros den Gegensatz und das positive Verhältniss des sinnlichen Bewusstseins zur reinen Erkenntniss mythisch abschliesst, so leistet der Politikos etwas ganz Aehnliches für das ideale und das sinnliche Sein. Der ganze Unterschied ist nur, dass der Theätetos mehr blos scheinbar bei der Negation stehen bleibt, während der Sophist wirklich nur eben erst den Gegensatz des *παντελῶς ὄν* gegen die Erscheinungswelt herausarbeitet, und dass deshalb der Phädros mehr die Lösung des alten, als die Aufstellung des neuen Problems, nämlich die Ueberleitung von der Betrachtung des Denkens zu der des Seins betreibt, während vom Politikos gerade das Umgekehrte gilt.

Die Umwälzungen und Erschütterungen, welche jede Periode bei ihrem Eintritte bezeichnen, wie das plötzliche Hinwelken alles Lebenden bei der einen, die allgemeine Verjüngung bei der anderen, sind dagegen ohne dogmatischen Kern. Jene angeblich von Gott geleitete Periode bietet nun die Gelegenheit auch zur Verknüpfung mit den Sagen der Volksreligion von einem goldenen Zeitalter unter Kronos, jenem paradiesischen Zustande voll mühelosen Lebens, wo unter den Menschen und selbst den Thieren kein Zwiespalt bestand, wo es noch keinen Staat und selbst noch keine Familie gab, weil mit allen anderen Differenzen auch die Geschlechtsdifferenz fällt, wo die Menschen noch aus der Erde geboren wurden, d. h. in allen Stücken noch unmittelbar mit der Natur zusammenhingen. Auch sie lebten damals nur noch in Heerden, d. h. in dieser Staatenlosigkeit besteht eben der reine Naturstaat.

Allein der Untergang dieses Zustandes ist kosmische Nothwendigkeit und göttlicher Wille, und zwar weil jenes bewusstlose Naturleben nicht der vollendetere, sondern der unentwickeltere Zustand ist. Nur wenn die Genossen des Kronos ihre ‚Musse und ihr einträchtiges Zusammenleben mit der Natur‘ zu deren philosophischer Erforschung benutzt hätten, wären sie unendlich viel glückseliger gewesen, als das jetzige Geschlecht[473]). Allein daran

473) **Steinhart** a. a. O. III. S. 599.

ist eben zu zweifeln, p. 272 B. ff., und so liegt das Ideal des Staates vielmehr in der Zukunft, in der freien, auf wahrhafter Erkenntniss beruhenden Reproduction des Naturstaates, welche ‚Kindesunschuld mit reifer Manneswcisheit verbindet', welche aber, wie die Erkenntniss selbst, erst eine ‚Folge beharrlichen Strebens und harter Arbeit sein kann'[474]). Und wenn sogar an einer Stelle die Selbstbewegung der Welt als Folge ihrer eingebornen Lust und Begierde, mithin als ein Abfall von Gott dargestellt wird, p. 272 E., so ist dies eben die unwahre mythisch-zeitliche Trennung der zusammengehörigen Momente, welche die Erklärung vielmehr gerade aufzulösen hat.

Hiernach beurtheilt sich nun auch der Schluss des Ganzen, welcher die im Phädros noch unverarbeitet gebliebenen Elemente des Mythos im Protagoras nun gleichfalls umbildend und berichtigend in einen höhern Zusammenhang aufnimmt[475]), was sich äusserlich schon dadurch kund giebt, dass der dort beschriebene Zustand hier nur auf die von Gott verlassene Weltperiode angewandt wird. Hier, wie dort ist nämlich die Noth der Ursprung der Cultur und des Staates. Allein da sie erst mit dem Untergange des Naturstaates, erst zugleich mit der Zeugung der Menschen in und aus einander, d. h. mit der Verselbständigung des Menschengeschlechtes eintritt, so liegt darin, dass ohne die Unvollkommenheit die menschliche Freiheit undenkbar ist, dass der Mensch vielmehr dieselbe nur durch seine Herausarbeitung zu immer grösserer Vollendung bethätigt, und dass die natürlich gegebene äusserlich günstigere Lage der Thiere nicht ein Vorzug, sondern ein Mangel ist. Wenn daher nunmehr die Künste als Gaben der Götter bezeichnet werden, so ist dies in dem Zeitalter, in welchem sich ja die Götter von der Weltregierung zurückgezogen haben sollen, scheinbar ein Widerspruch, der aber in Wahrheit nur die Richtigkeit der oben gegebenen Deutung des Ganzen bestätigt und von Platon absichtlich begangen ist, um auf dieselbe hinzuleiten. Die Abhängigkeit von Gott hebt die Freiheit nicht auf, in den Ideen vielmehr lebt die Erscheinungswelt und mit ihr die Menschen ihr eigenstes, wahrstes Leben. Gerade dieser bewusste Zusammenhang des Menschen mit dem Göttlichen ist sein eigentlicher Vorzug vor

474) Steinhart a. a. O. III. S. 710 f. Anm. 46b.

475) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 259. Steinhart a. a. O. III. S. 602.

allen andern Geschöpfen, und eben dieser liegt in der hülfreichen Begabung durch die Götter an dieser Stelle ausgedrückt. Dieser ist denn auch vielmehr das treibende Moment der Entwickelung, die Noth dagegen blos dienender Factor, nicht Ursache, sondern blose Bedingung. Endlich wird man auch darin, dass die Götter hier zum Schlusse als die ethischen Mächte der Volksreligion, im Anfange dagegen mehr als kosmische Potenzen auftraten, die Aehnlichkeit mit dem grossen Mythos im Phädros nicht verkennen (s. o. S. 234 f. 250).

IV. Methodisch-dialektische Vorfragen.

Im dritten Abschnitte (bis p. 287 B.) wird nun zunächst ausdrücklich die göttliche Weltregierung für das Vorbild der wahren Staatskunst erklärt, sodann an die Stelle des falschen materiellen Ausdruckes, welcher bisher für letztere gebraucht ist, der entsprechendere der Sorge für die menschliche Gemeinschaft gesetzt. Dann wird der König, dem seine Unterthanen freiwillig gehorchen, von dem gewaltthätigen Tyrannen unterschieden. Aber auch so ist das Bild noch viel zu sehr im Grossen gearbeitet, d. h. zu sehr im Allgemeinen gehalten, denn auch an dieser Verrichtung haben noch manche andere Künste Theil, die daher von der Politik gesondert werden müssen. p. 274 E. — 277 C.

Platon vervollständigt nun, anknüpfend an das eben zur Verdeutlichung des bisherigen Verfahrens gewählte, von der bildenden Kunst hergenommene Beispiel oder Gleichniss, zunächst die methodischen Erörterungen der voraufgehenden Dialoge wiederum durch einen Wink über den Nutzen des Beispiels als vorbereitenden Hülfsmittels für die Begriffsbildung, wobei das gleichfalls durch jene alle sich hindurchziehende von den Buchstaben selbst wieder als Beispiel gebraucht wird. Beispiele nämlich führen zur richtigen Vorstellung, welche auch hier, wie im Theätetos p. 202 D., als nothwendige Vorstufe der Erkenntniss erscheint, p. 277 D. — 278 E. Dann aber dient als Beispiel für die obige, jetzt in Aussicht stehende Sonderung die Wollenweberei, p. 279 A. — 283 A. Nicht ohne Absicht ist gerade sie gewählt, sondern theils, weil sie namentlich am Schlusse des Gespräches als Symbol der Staatskunst heraustreten soll, theils aber auch, da auch sie Scheidung und Verknüpfung in sich vereinigt, welche sich wechselseitig bedingen und einschliessen, weil sie so zum Symbol der Dialektik

selbst wird, wie dieselbe schon im Sophisten geschildert wurde und auch hier bei der Unterscheidung der doppelten Messkunst sofort von Neuem geschildert wird, p. 285 A. — C.[476]). Und dies ist eben kein Wunder, da die wahrhafte Politik selbst nichts Anderes, als die angewandte Dialektik ist. Ferner aber enthält diese Erörterung die wichtige Scheidung von Ursache und Bedingung, *αἴτιον* und *ξυναίτιον*, von denen die letztere der ersteren blos die unentbehrlichen Werkzeuge (*ὄργανα*) liefert, p. 281 D. E., und von dieser Scheidung wird sofort im folgenden Abschnitte für die Sonderung der dienenden Künste von der Staatskunst Gebrauch gemacht. Eben dasselbe Verhältniss bietet schon im Theätetos (s. bes. p. 184 B. ff.) die Wahrnehmung und Vorstellung zur Erkenntniss, eben so aber hier in dem voraufgehenden Mythos die Materie zu dem idealen Princip dar, eben so unmittelbar im Voraufgehenden das Beispiel zur Begriffsbildung, und da eben dort auch das gleiche Verhältniss der Vorstellung zur Erkenntniss wiederholt ward, so greift hier Alles, die objective und subjective Seite, Sein und Denken und in dem letzteren selbst wieder Sache und Methode vortrefflich in einander.

Das Gleiche gilt auch von der folgenden scheinbaren Abschweifung, p. 283 B. — 285 C., auf welche die Länge dieser Entwickelung führt, über die Natur des Masses. Sie ist zunächst die Fortsetzung der Erörterungen des ersten Abschnittes über Theil und Art. Es giebt ein doppeltes Mass, das blos relative, welches die zusammengehörigen, einander entgegengesetzten Zahl- oder Quantitätsverhältnisse, z. B. gross und klein, nur in Bezug auf einander betrachtet, und ein absolutes, welches in dem Wesen oder der Idee eines jeden Erscheinungsdinges (*οὐσία τῆς γενέσεως*) liegt, und eben hiernach auch eine doppelte Messkunst oder Mathematik, nämlich neben der gewöhnlich so genannten offenbar die Dialektik oder die Philosophie. Alle Künste und Wissenschaften, heisst es, bedürfen der letzteren, weil sie nur so das in ihrem Gegenstande liegende Mass zu erkennen und festzuhalten vermögen, mithin gilt dies auch von der gewöhnlichen Mathematik selbst, und Platon erklärt sich daher ausdrücklich gegen die Pythagoreer[477]), welche die Zahlen zum Wesen der Dinge erhoben, wäh-

476) Steinhart a. a. O. III. S. 603. Vgl. Stallbaum Opp. IX, 1. S. 73.

477) *πολλοὶ τῶν κομψῶν* p. 285 A., s. Hermann a. a. O. I. S. 286. Anm. 72. Stallbaum z. d. St. Steinhart a. a. O. III. S. 606.

rend doch vielmehr auch die mathematischen Grössen eben so gut, wie die physischen, blose Erscheinungsdinge sind, welche eben so gut, wie die letzteren, erst selber in ihren Ideen ihr Mass und ihr Sein haben. So finden die Untersuchungen über πᾶν und ὅλον, μέρος und γένος erst hier ihren Abschluss; das Verhältniss des Ganzen und der Theile ist nur nach dem Massstabe der gewöhnlichen Mathematik, rein quantitativ abgegrenzt, die Ideenwelt ist dagegen eine Totalität, deren Arten sich nach dem absoluten in ihr liegenden Massstabe, d. h. nach dem Wesen der Wesenheiten, der Idee der Ideen gliedern, denn deutlich genug tritt es bereits hier hervor, dass eben diese Idee des Masses (αὐτὸ τἀκριβές p. 284 D.) nichts Anderes, als die höchste Idee, die des Schönen und Guten ist, deren genauere Betrachtung einem andern Orte vorbehalten wird (vgl. p. 283 E. 284 B. E. τὸ πρέπον). Wie eng nun dies Alles mit dem vorhin Entwickelten, mit den Lehren des Mythos und der Scheidung von αἴτιον und συναίτιον zusammenhängt und sich dies Alles wechselseitig ergänzt, bedarf keiner Erinnerung mehr, und wir können schon jetzt nicht zweifeln, dass wir ganz wie im vorigen Dialog nicht in der Erörterung der Sophistik an sich, so auch hier nicht in der der Politik den eigentlichen Höhepunkt, sondern nur den Anknüpfungspunkt für diese tieferen dialektischen Fragen zu suchen haben, was denn auch, wie schon oben bemerkt, Platon hier ausdrücklich erklärt p. 285 C. — 287 B. Eben deshalb tadelt er auch die Pythagoreer, dass sie die Dialektik noch nicht kannten, weil sie sie noch nicht von der Mathematik unterschieden, und dies giebt Gelegenheit, die Dialektik auch hier von Neuem noch einmal zu schildern, wobei denn besonders das im Sophisten noch nicht direct genug hervortretende Moment nachgeholt wird, dass sie gerade durchs Scheiden verbindet und durch das Verbinden scheidet, p. 285 A. B. Platon rechtfertigt aber auch bereits die Anknüpfung aller dieser Bemerkungen an die Untersuchung über den Staatsmann eben dadurch, weil in der Ethik und Politik vorzugsweise der Begriff des Masses, die Lehre vom höchsten Gut in die Augen springt, mithin Gelegenheit giebt, auf diese Idee als die Spitze der ganzen Ideenwelt vorbereitend hinzudeuten. Hierdurch wächst der Philebos, in welchem dies Letztere geschieht, organisch aus dem Politikos heraus. Ist nun aber demnach Mass und Harmonie das Wesentliche der Ideenwelt, so ergiebt sich

daraus die im Mythos auf das entgegengesetzte Princip angewandte Kategorie des Masslosen und Ungeordneten.

V. Die ideale, die relativ beste und die falsche Staatskunst; die höchste Staatsgewalt und die ihr dienenden Zweige öffentlicher Thätigkeit.

Im vierten Abschnitte (bis p. 305 C.) werden nun zunächst alle diejenigen Gewerbe, welche es blos mit der Sorge für die materielle Seite und den äussern Schmuck des Lebens zu thun haben, als blose Mitursachen (ξυναίτια) von der wahren Staatskunst ausgesondert, p. 287 B. — 289 C. Wenn aber Platon zugesteht, bei ihrer genauern Gliederung der eigentlich wissenschaftlichen Zweitheilung nicht folgen zu können, wovon der Grund späterhin klar werden werde, p. 287 B. C., so vermag ich hierin nur die Andeutung zu finden, dass man hier eine eigentlich wissenschaftliche Eintheilung überhaupt nicht suchen solle, weil eine solche vielmehr, wenn sie überhaupt von Wichtigkeit wäre, erst von dem bereits gefundenen höhern Begriffe des Staates und der Staatskunst selber ausgehen könnte. Und in der That, wer kann es für Ernst ansehen, wenn im Folgenden Handelsleute, Tagelöhner, Sklaven, Herolde und Schreiber so behandelt werden, als ob sie nicht gleichfalls zu den blosen Mitursachen gehörten und als ob nicht der an ihnen entwickelte Begriff einer blos dienenden Kunst im Gegensatz gegen die herrschende ganz dasselbe Verhältniss, wie das der Bedingung zur Ursache enthielte! p. 289 C. — 290 B. Platon begnügt sich eben hier noch mit dem Standpunkte der blosen Vorstellung, und wenn dies natürlich auch auf die Betrachtung der Staatskunst selbst zurückwirkt, so ist ja auch diese, wie wir sahen, nur erst Mittel zum Zwecke[478]).

Wie sehr dies festzuhalten ist, lehrt auch das Folgende, indem hier ein ganz neues und durchaus verschiedenartiges Sonderungsprincip, das des Falschen vom Wahren, hinzutritt, ohne auch nur im Mindesten als solches bemerkbar gemacht zu werden, während bisher nur das Berechtigte und Nothwendige, aber Untergeordnete ausgeschieden ward. Der Zweck hiervon ist der, um so auch die falsche Staatsweisheit als eine blos dienende Kunst

478) Mit Unrecht schliesst daher Brandis a. a. O. IIa. S. 264 f. aus dieser Stelle, dass Platon die Zweitheilung keineswegs überall für anwendbar halte. Auch Steinhart a. a. O. III. S. 607 f. verfehlt das Richtige.

zu bezeichueu. Der Uebergang hierzu wird mit denjenigen Borufssphären gemacht, welche, an sich gleichfalls berechtigt, sich von den voraufgehenden nur dadurch unterscheiden, dass sie selbst Staatsregenten sein, wie in der ägyptischen Hierarchie, oder sich doch über diese eine unrichtige Auctorität anmassen wollen, so Priester und Wahrsager, während sie vielmehr umgekehrt der Oberherrlichkeit des Regeuton unterzuordnen sind, in dessen Namen jene beteu und opfern, diese den Götterwillen erfragen, p. 290 C. — 291 A.

Erst von hier aus geht Platon zu den Staatssophisten, d. h. zu den Beherrschern ausgearteter Staaten über und unterwirft zu diesem Zwecke zunächst die gewöhnliche Eiutheilung der Staatsformen in Monarchie, Aristokratio und Demokratie einer Musteruug, indem er dieselbe, offenbar auf Grund der vorangehenden Unterscheidung des absoluteu Masses von dem blos relativen[479], als eine blos numerische und quantitative und mithin blos auf dem letztern beruhonde verwirft. Auch die vorher von ihm selbst angenommene Theilung nach dem gewaltsamen oder verfassungsmässigen Charaktor verwirft er vorläufig wieder, eben so die Rücksicht auf deu Census, weil dies Alles zunächst nur äusserliche Bestimmungen sind. Es kommt allein darauf an, dass der Herrscher die wahrhafte Erkenntniss besitzt, womit denn die von uns bereits in Anspruch genommene Identität desselben mit dem Dialektiker oder Philosophen ausdrücklich ausgesprochen ist. Freilich wird aber dieso wahrhafte Erkeuutniss nur bei sehr Wenigen gefunden werden, und aus diesem Grunde ist allerdings dio Monarchie die beste Verfassung. Diesen wahrhaften Monarchen umkleidet nun Platon mit uunmschränkter Gewalt. Er giebt Gesetze, weil er nicht jedem Einzelnen unmittelbar nach dessen speciellen und individuellen Bedürfnissen seiue Befehle ertheilen kann; abor jedes Gesetz ist eben deshalb zu sehr aus dem Groben gearbeitet, weil es sich den bosonderen Verhältnissen jedes Einzelnen nie vollständig anschmiegt, daher ist der persönlicho freie Wille des Monarchen als Ausgleichungsmittel vonnöthon, und er darf mithin nicht selbst unter dem Gesetze stehon und an dasselbo gebunden sein. Es kommt sogar nicht darauf an, ob die Bürger ihm gutwillig gehorchen oder nicht, denn warum sollte er sie nicht zu ihrem sittlichen Besten eben so gut zwingen dürfen, wie in physi-

479) Steinhart a. a. O. III. S. 608.

scher Beziehung der Arzt seinen Kranken! Auch hier wird also das aus dem Gorgias uns zuerst bekannte Gleichniss der Arzneikunst wiederholt. p. 291 A. — 300 A.

Aber freilich ist diese Staatsverfassung nur dann möglich, wenn gerade durch göttliche Fügung ein Mann dieser Art zur Herrschaft gelangt. Blos menschliche Berechnung vermag ihn nicht herauszufinden, weil er nicht äusserlich gezeichnet ist, wie die Königin bei den Bienen p. 301 D. E. Man sieht daher wohl, dass Platon im Grunde diese Form selbst nur als ein Ideal, als eine Verpflanzung des Ideals der göttlichen Weltregierung auf subjectiv-menschlichen Boden betrachtet. Die beziehungsweise beste Verfassung ist daher allerdings die gesetzliche, die in den oben erwähnten drei Formen des verfassungsmässigen Königthums, der Aristokratie und der legalen Demokratie allmählich immer mehr von dem Ideale abweicht. Eine eigentliche Ansartung ist endlich erst die Willkürherrschaft in einer entsprechenden dreifachen Form, aber in umgekehrter Ordnung des Hinabsteigens zum Schlechteren: Ochlokratie, Oligarchie und Tyrannis. Hier auf diesem Gebiete der Erscheinung passt nämlich die quantitative Eintheilung wirklich, weil sie, wie überhaupt das relative Mass auch bereits das absolute, so nunmehr einen innern Grund einschliesst, einmal, dass, je Mehrere herrschen, desto geringer der Einfluss der einsichtigen Minderzahl sein kann, andererseits aber so auch der Schaden, welchen ein Jeder anrichtet, sich gegenseitig paralysirt. Nur die Regenten in den Staaten der letztern Classe sind es, welche im eigentlichen Sinne p. 303 C. als Staatssophisten bezeichnet werden. p. 300 A. — 303 C.

Der Regent soll nun aber den Staat blos durch seine Befehle lenken, die Ausübung und Ausführung derselben dagegen als etwas blos Dienendes seinen obersten Beamten überlassen. Diese, der Feldherr, Richter und Redner sind daher zum Schlusse noch von ihm zu unterscheiden, p. 303 D. — 305 C. Hierdurch wird nun die Eintheilung im Gorgias berichtigt, in welcher die Rechtspflege noch als ein Theil der Staatskunst selber betrachtet ward. Eben so aber erscheint die Rhetorik, wie sie hier blos im Dienste der angewandten Dialektik oder der Staatskunst auftritt, als eine Ergänzung zu ihrer Betrachtung als die rein dialektische Mittheilung im Phädros, wo eine solche niedere, aber doch berechtigte Stufe der Rhetorik, welche blos richtige Vorstellung, aber keine

gründliche Belehrung erzeugt, p. 304 C. D., wohl im Zusammenhange des Ganzen lag, aber noch nicht zu ihrem ausgesprochenen Rechte kam. Denn Platon will offenbar nicht läugnen, dass die Ueberredung der Untorthanen zum Gehorsam im Ganzen besser, als der Zwang ist.

VI. Der positive Gehalt der Staatskunst.

Nachdem nun so der Begriff der richtigen Staatskunst formell und negativ durch Aussonderung alles Fremdartigen bestimmt ist, so fehlt noch immer der concrete Inhalt ihrer Erkenntniss, die Einsicht in ihr wesentliches Ziel. Dioses oder die richtige innere Einrichtung des Staates skizzirt nun der fünfte Abschnitt auf Grund der Erörterungen übor Masshaltigkeit, Güto und Schönheit und Ausgleichung aller Extremo als Wesen jeder Kunst und insonderheit dor Staatskunst. Um dio möglichste Güte dor Bürger und damit des Staates herzustellen, handelt es sich besondors um die Harmonie des innern Gegensatzes in dor Tugend selbst, der Tapferkeit und der Besonnenheit, von denen jede, einseitig ausgebildet, jo zu einem Zurückbleiben hinter dem richtigen Masse oder aber einem Ueberschreiten desselben, Feigheit oder Zügellosigkeit ausarten würde; wo dio Ausartung bereits unheilbar geworden ist, soll man die Zügellosen hinrichten, verbannon oder gefangen setzen, die Feigen aber zu Sklavon machen. Im Uebrigen mnss nicht blos der Staat als solcher eine Harmonie von beiderlei Naturen darstellen, sondern vor Allem der Herrscher oder aber, wo eine Mehrheit von Herrschern vorhanden ist, da müssen sie aus Leuten von solcher entgegengesetzten Begabung, sich gegenseitig ergänzend, bestehen. Aber auch in jedem Einzelnen müssen diese beiden Soiten möglichst zu einer harmonischen Durchdringung gebracht werden, damit so die vollkommene Tugend, welche über diesen Gegensatz hinaus ist, wenigstens annähernd erreicht worde. Das Mittel dazu ist ein doppeltes, für den vernünftigen Theil der Seele öffentliche Erziehnng und Belehrung, auf das Thierische im Menschen muss dagegen vorzugsweise durch den Körper eingewirkt werden, indem die Staatsgewalt die Ehen unter ihre Aufsicht nimmt, und geschlechtliche Vermischung nur unter je zwei solchen entgegengesetzten Naturen gestattet und so in ihren Kindern auf natürliche Weise eine Ausgleichung des Gegensatzes erzielt.

Indem nun hier die beiden niederen Seelentheile als ‚thierisch‘ (ζωογενές), mithin doch wohl sterblich zusammengefasst werden, entsteht ein Fortschritt gegen den Phädros, welcher beide noch mit zur unsterblichen Seele zählte[480]). Eben so erscheint jetzt die Unterscheidung der Erkenntniss von der richtigen Vorstellung im Menon p. 98 A. durch das blose Bewusstsein des Grundes in ihrer vollständigen Mangelhaftigkeit, so fern ja wiederum dieses Bewusstsein selbst ein blos vorstellungsmässiges sein kann (p. 309 C. ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως).

VII. Der Grundgedanke.

Es wird nach den voraufgehenden Erörterungen keines weitern Beweises bedürfen, und schon der Umstand, dass die wichtigsten Grundlagen der Untersuchung absichtlich als blose, wie zufällig angeknüpfte Abschweifungen dargestellt werden, zeugt dafür, dass wir den geraden Gang der Untersuchung verlassen müssen, um zu ihrem eigentlichen Ziele vorzudringen, und dass mithin dieses eben so wenig in der Betrachtung der wahren und falschen Staatskunst, wie im Sophisten blos in der der wahren und falschen Dialektik zu suchen ist. Vielmehr ist dasselbe dies, durch Anknüpfung der Staatskunst an das Vorbild der göttlichen Weltregierung die Lösung des Verhältnisses von Gott zur Welt, der Idee zur Materie und beider zur Erscheinung und eben so des Verhältnisses der Ideen unter einander und besonders zu der sie beherrschenden höchsten Idee des Guten vorzubereiten[481]).

Halten wir diesen Gesichtspunkt fest, so schliesst auch hier, wie im Sophisten, die Schale den Kern von beiden Seiten in die Mitte; dass aber dieser Kern hier ein vorzugsweise mythischer, dort ein dialektischer ist, hat bereits oben aus der Natur der Sache seine Erklärung gefunden, und eben hieraus rechtfertigt sich auch die Abweichung, dass hier der namentlich auch etymologisch und

480) Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 271. Anm. 1. Man müsste denn mit H. Müller oder mit Steinhart a.a.O. IV. S. 171 f. Anm. 93. die künstlichere Erklärung von p. 309 C. vorziehen, welche τῆς ψυχῆς zum epexegetischen Genitiv macht (‚den ewigen Theil, nämlich die Seele‘), und unter ζωογενές blos den Körper verstehen, wozu indessen kein Grund ist.

481) Durch diese Auffassung widerlegt sich die Behauptung Stallbaums Opp. IX, 1. S. 47 ff., der Staatsmann stehe mit den dialektischen Dialogen in keinem rechten innern Zusammenhange des Inhalts.

grammatisch gehaltene Scherz, der dort nur im ersten Abschnitte herrschte, sich fast durch das ganze Gespräch hindurchzieht[482]). Auch die Erwähnung ägyptischer Verhältnisse, p. 264 C. 290 D., lehrt uns nur, was wir anch so kaum bezweifeln würden, dass das Werk erst nach der ägyptischen Reise entstanden ist. Und so zwingt denn nur die Rücksichtnahme auf Angriffe, welche in dieser Gestalt nur auf den Sophisten passen, p. 260 B. 261 E. 283—85. 306 A.[483]), zu der Annahme, dass der Politikos nicht mit demselben zngleich oder unmittelbar nach ihm herausgegeben sein kann, woraus aber noch nicht folgt, dass ein besonders langer Zwischenraum zwischen beiden liegen oder der Staatsmann gar erst nach dem Parmenides abgefasst sein oder eine wesentlich andere Gestalt, als die ursprünglich beabsichtigte, erhalten haben müsse[484]).

Parmenides.

I. Einleitung und Composition.

Es fällt auf den ersten Blick auf, dass das im Parmenides enthaltene Gespräch nicht blos als eine Tradition aus der dritten

482) p. 266 B. C. 282 E. 287 B. 292 B., s. das Genauere bei Steinhart a. a. O. III. S. 707 f. Anm. 31.

483) Wenn man alle diese Stellen zusammenhält, so gingen diese Angriffe gegen Platons eintheilendes Verfahren überhaupt, gegen die Länge seiner Entwickelnngen an Beispielen und Gleichnissen, gegen seine kühnen Wortbildungen wohl jedenfalls von den anderen Sokratikern, Antisthenes und den Megarikern, aus, welche letzteren ja alle Vergleichung verwarfen (s. o. Anm. 354), denen er dafür die Vorwürfe der Wortklauberei, so fern ihnen alle Begriffe ja blose Namen waren, der rohen Empirie und Eristik zurückgiebt. S. Ast a. a. O. S. 233 f. An Prodikos ist schwerlich mit Steinhart a. a. O. III. S. 714. Anm. 63 zu denken, eben so wenig p. 260 B. an Ansichten Anderer über das Wesen des Staatsmannes, sondern wohl nur daran, dass man sich um die Kritik Anderer nicht bekümmern wolle.

484) So viel in Bezng auf die von Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 251 nnd Hermann a. a. O. I. S. 500 ff. erhobenen und auch von mir früher (Prodr. S. 85 f.) getheilten Bedenken. Die übrigen Abweichungen beider Dialoge giebt Hermann selbst als erklärbar aus der verschiedenen Natnr des Gegenstandes zu; im Uebrigen aber vgl. Steinhart a. a. O. III. S. 507. Anm. 29.

Hand erscheint, indem es Pythodoros dem Antiphon, Antiphon dem Kephalos, Kephalos endlich einem oder mehreren Ungenannten wiedererzählt, sondern dass sogar der Bericht des Antiphon in eine Zeit versetzt wird, welche von der, wo er es selber gehört, ziemlich entlegen ist. Alle diese Umstände scheinen darauf hinzudeuten, dass nicht blos der Inhalt des Gesprächs ein völlig idealisirter, sondern dass es vielmehr selber durchaus fingirt ist, und dass die angebliche Zusammenkunft des Sokrates mit dem Parmenides und Zenon in Wahrheit niemals stattgefunden hat[485]). Dass sich dagegen Antiphon inzwischen längst von der Philosophie ab- und dem sehr heterogenen Geschäfte der Pferdezucht zugewandt hat, dieser Zug dient umgekehrt dazu, wenigstens eine ideale Angemessenheit für seine Mittheilung in Anspruch zu nehmen, den Schein der Wahrheit für sie zu retten, denn sie liegt ihrem Gehalte nach so sehr über seine Sphäre hinaus, dass man ihm nur eine treue Ueberlieferung ohne alle Neuerungen zutrauen darf[486]).

So hat die hier gewählte Form der Wiedererzählung mit der im Theätetos sehr ähnliche Zwecke gemein und ist weit davon entfernt, wie sonst, der mimischen Lebendigkeit zu dienen. Andererseits aber macht sie der dortigen theilweisen Versicherung historischer Treue gegenüber, an welche höchstens noch die Ueberlieferung durch den Antiphon anklingt, eine durchaus ideale Haltung, mithin eine grössere wissenschaftliche Tiefe geltend; eben deshalb tritt auch noch mehr, als dort, die Lebendigkeit der dramatischen Form in den Hintergrund. Mit dem Sophisten und dem Staatsmann theilt wiederum die Einkleidung den Rücktritt des Sokrates von der Gesprächleitung und die Uebertragung dieser Rolle an einen Eleaten. Aber dort ist es ein namenloser, ganz idealer Fremdling, hier Parmenides selbst, und Sokrates spielt hier, wenigstens im ersten Theile, eine weit bedeutendere Figur. Im ersten Abschnitte ferner ist das dialogische Leben hier viel kräftiger, als dort, während es dagegen im zweiten noch weit mehr, als dort, zu einer blosen Null herabsinkt; und während schon im Staatsmann der Mitunterredner weit passiver, als noch im Sophisten ist, so antwortet er hier eigentlich nur noch mit Ja und Nein.

485) Genauere Nachweise bei Steinhart a. a. O. III. S. 248—251.

486) Steinhart a. a. O. III. S. 251. 253. Stallbaum in seiner Ausg., Leipzig 1848. 8. S. 307.

Die Einkleidung des Theätetos zeigte die Tendenz, die Sokratik zur Aufnahme fremder Bildungskeime fruchtbar zu machen, die des Sophisten die umgekehrte, den Eleatismus im Geiste sokratischer Polemik über sich selbst hinauszutreiben. Die des Parmenides schliesst gewissermassen Beides in Eins zusammen, indem er den jungen Sokrates, d. h. die auf die obige Weise lebens- und bildungsfähig, frisch und empfänglich gemachte Sokratik bei dem greisen Parmenides, d. h. der also gereiften, zu erweitertem Horizonte gediehenen Eleatik in die Schule schickt[487]). Die Polemik gegen die letztere Lehre ist versteckter, die Umbildung friedlicher, die ganze Darstellung objectiver und positiver geworden. Im Theätetos hat Platon noch eine furchtsame Scheu vor der Grösse des Parmenides, im Sophisten lässt er ihn direct angreifen durch seinen ideal gehaltenen Lehrjünger, d. h. durch die consequente Weiterentwicklung seiner eigenen Philophie, im Parmenides sogar schon geradezu durch sich selber widerlegen.

Die hier angewandte indirect - hypothetische Methode der Untersuchung wird, p. 135 D. E., ausdrücklich als die dem Zenon eigenthümliche bezeichnet, von welchem sie, wie wir sahen, auch auf die Megariker überging. So wird denn recht eigentlich der eleatische Standpunkt mit seiner eigenen Waffe, die er sonst seinerseits gegen andere Richtungen zu kehren pflegte, über sich selbst hinausgetrieben. Nur dies soll natürlich hiermit hervorgehoben werden, dagegen nicht einmal so viel, dass Platon diese Methode auch nur ursprünglich vom Zenon entlehnte, da sie sich vielmehr vom ersten Anfang an durch alle seine bisherigen Dia-

---

487) Sehr gut bemerkt übrigens Stallbaum a. a. O. S. 295 f., dass das Gespräch nicht blos aus chronologischen Gründen in Sokrates frühe Jugend verlegt wird, sondern weil er nur so hier eine völlig seiner würdige Rolle spielt und weil so zugleich Platon unter seiner Person von sich selber andeuten kann, dass er erst in vorgerücktem Alter zu einer vollständigern Begründung seiner Ideenlehre gelangt ist, während er bis dahin noch immer über manche Punkte derselben geschwankt hat (p. 130 D.), wie denn namentlich die Scheu, Ideen niedrigstehender und geringfügiger Gegenstände anzunehmen, als ein Zeichen jugendlicher Unreife in philosophischen Dingen p. 130 E. beschrieben wird (a. a. O. S. 45). Der junge Sokrates vermag endlich die Zweifel, welche Parmenides gegen die Ideenlehre erhebt, nicht zu widerlegen, d. h. dieselben betreffen nur die unentwickelte Ideenlehre, sie sind nur für den erheblich, welcher diese Lehre noch nicht in ihren letzten Tiefen erfasst hat (S. 53).

loge hindurchzog, wo sie nicht etwa dem mit ihr zusammenhängenden Mythos den Platz räumt. Durchgehends baute nämlich Platon bisher seine eigenen Resultate kritisch-polemisch auf, mithin durch Widersprüche, in welche sich andere Ansichten in ihren Consequenzen verwickeln. Wesentlich aber unterschied er sich dabei von den blos negativen Resultaten der zenonisch-megarischen Richtung, welche bei diesen Widersprüchen stehen blieb, indem er zugleich auf eben demselben Wege den positiven Kern fremder Ansichten, welchen diese Widersprüche einhüllen, herauszuheben und fortzubilden wusste. Platon erreichte dies durch den durchgeführten antinomischen Charakter, welchen er diesem Verfahren gab, indem er so nicht blos die eine Seite eines Gegensatzes gegen die andere, sondern auch wieder umgekehrt flüssig machte, z. B. nicht blos die φύσις der Sprachentstehung gegen die θέσις im Kratylos, sondern auch wieder der θέσις gegen die φύσις, nicht blos der Einheit gegen die Vielheit im Sophisten, sondern auch der Vielheit gegen die Einheit, nicht blos das herakleitische Werden im Kratylos und Theätetos gegen das eleatische Sein, sondern auch im Sophisten das letztere gegen das erstere. Denn nur so kann durch die gegenseitige Ausgleichung die negative Nothwendigkeit derselben zugleich in die positive umschlagen[488]: zwei Negationen bejahen. Aber nirgends wird dieser antinomische Charakter so allseitig durchgeführt, wie hier, und schon dies räumt dem Parmenides die letzte und höchste Stelle unter Platon's im strengeren Sinne indirecten Dialogen ein. Auf eine solche Durchführung schien auch der Sophist, p. 259 A. B., bereits hinzudeuten, und wenn dort trotzdem diese Methode scheinbar blos verwerfend behandelt wurde, so ist es ein Fortschritt, wenn sie hier ausdrücklich eben so wie im Politikos, p. 285 D. E., die Erläuterung durch Beispiele als eine dialektische Vorübung bezeichnet wird, p. 135 C. ff., wobei man auch hier nicht vergessen darf, dass die Dialektik ohne ihren Inhalt, die Ideen, etwas Undenkbares ist, so dass also die grössere dialektische Fertigkeit zugleich die grössere Einsicht in das Wesen der Ideen bezeichnet, mithin durch das hypothetische Verfahren die Begründung dieser Lehre und mithin die eigentlich positive Dialektik, Begriffsbildung und Eintheilung erst möglich gemacht wird, welche als das eigent-

488) Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 174.

liche Ziel des Ganzen schon p. 129 E. erscheinen, denn in jenen beiden Seiten ist sowohl die Verknüpfung und Mischung (συγκεράννυσθαι), als die Unterscheidung (διακρίνεσθαι) der Ideen einbegriffen[489]), und die Kürze, mit welcher das Wesen dieser positiven Dialektik hier blos angedeutet ist, erklärt sich als Rückblick auf die früheren genaueren Entwicklungen. So wird denn erst hier das gesammte Verfahren Platon's zum vollständigen theoretischen Abschlusse gebracht. Nichts Anderes besagt auch die Bezeichnung der hypothetischen Erörterung als eines mühevollen Spieles (p. 137 B. πραγματειώδη παιδιάν), das ‚Spiel' bezeichnet hier die blose Vorbereitung und Vorübung, und wenn im Phädros, p. 265 C., und Politikos, p. 268 D., der Mythos eben so bezeichnet wird, so ist dies nur ein neuer Beleg für den Zusammenhang zwischen beiden; das Mühevolle aber liegt gerade in der Allseitigkeit, mit welcher hier die Antinomien durchgeführt werden. Wenn endlich Parmenides sich zu diesem Verfahren nur im Kreise weniger Eingeweihten bequemen will, Zenon dagegen diese Aufgabe ganz von sich abweist, p. 136 D. E., so liegt darin die Unterscheidung desselben von der eristischen zenonisch-megarischen Anwendung ausdrücklich ausgesprochen, denn Parmenides fürchtet offenbar so einer unkundigen Menge als Eristiker zu erscheinen[490]). Während so diese letztere Anwendung als etwas Jugendliches, mithin Unreifes sich darstellt, ist dagegen die höhere Aufgabe, welche hier diesem Verfahren gesteckt wird, ein Unternehmen, vor dessen Schwierigkeit selbst der greise Parmenides fast zurückschreckt, da er es in der Kraft seiner Jugend nicht zu vollbringen vermochte, p. 137 A. Wider seinen eigenen Willen wird er durch den Zenon getrieben, diese Aufgabe zu unternehmen, d. h. die zenonische Methode stellte nur die schwache Seite der Eleatik — wider ihren eigenen Willen — heraus, nun aber sollen eben deshalb vermöge einer Erweiterung eben derselben Methode auch ihre positiven, vom Parmenides selbst nur geahnten Keime zu Tage gefördert und fortgebildet werden. Die Rolle des Antwortenden geht jetzt auf den Aristoteles über, weil dieser der jüngste ist, d. h. der

489) Ungenau Stallbaum a. a. O. S. 41 f., welcher in dem συγκεράννυσθαι geradezu die Induction, in dem διακρίνεσθαι die Eintheilung selbst erblickt. S. dagegen oben S. 304 f.

490) Dies hat Steinhart a. a. O. III. S. 243 ff. 311 übersehen.

Uebnng am Meisten bedarf, womit denn anerkannt wird, dass die blos **passive** Rolle, welche er dabei spielt, des gereifteren Sokrates unwürdig gewesen wäre; dieser wird so vielmehr dem Parmenides als ein Ebenbürtiger an die Seite gestellt, welcher vielmehr lernen soll dieselbe **active** Anwendung der Methode, wie Parmenides auszuüben, p. 137 B. C., in den Dogmen seiner Gegner das Wahre vom Falschen zn sondern nnd sie dergestalt ihrer Einseitigkeit zu entkleiden, dass sie in eine positive Begründung seiner eigenen umschlagen.

Die hier auftretenden Personen lassen sich mit denen im Theätetos, wenn auch nicht ihrem Charakter, so doch ihrer Beziehung nach auf den Endzweck des Werkes vergleichen. Auch hier bezeichnet Parmenides, wie dort Sokrates, den vollendeten Dialektiker, welcher auch fremde Ansichten, wie hier die des Sokrates, in geistiges Eigenthum zu verwandeln weiss, Sokrates den gedankenreichen jugendlichen Denker, der nur noch nicht zu einer formalen und systematischen Entwicklnng durchgedrungen ist, ähnlich wie dort Theätetos. Bei Zenon liegt dagegen umgekehrt der Mangel auf der Seite eigener positiver Gedanken: ausdrücklich wird ihm vorgeworfen, p. 128 A. B., dass er zu denen seines Lehrers nichts Neues hinzugefügt, sie vielmehr nur durch eine negative Dialektik vertheidigt hat; nur diese negative Form und Methode ist das Neue bei ihm, und er selbst daher mehr Eristiker, als Philosoph. Doch wird zu seiner Entschuldigung angeführt, dass er sein Buch in seiner Jugend geschrieben habe, und dass es überdies gegen seinen Willen veröffentlicht worden sei, p. 128 D. E. Er hat mit dem Mathematiker Theodoros wenigstens das Gemeinsame, dass sie beide auf einer untergeordneten Stufe der Forschung stehen geblieben sind[491]). Man darf schon hieraus vermuthen, dass der Parmenides das Werk vollendet, welches der Theätetos begonnen hat. Zugleich beurkundet er sich aber auch als der Abschluss einer längeren Reihe, indem in jenen seinen Personen die Gestalten der älteren Gespräche sich in höchster Reife und höchster Tiefe wiederspiegeln. Ein Lysis, ein Charmides, ein Kleinias sind gewissermassen der junge Sokrates, ein Menexenos, Kritias, Ktesippos (im Euthydemos) der Zenon dieses Werkes im Keime. Aristoteles aber ist eine ganz gleichgültige

491) Ueber das Ganze vgl. auch **Steinhart** a. a. O. III. S. 253—256.

Figur, deren Charakter absichtlich auch nicht mit den leisesten Strichen angedeutet wird[492]).

Auch die dialogische Manier des zweiten Haupttheiles dürfte nämlich — nach Analogie der hier befolgten Methode — an die des Zenon erinnern, welcher sich zuerst der Gesprächsform zur philosophischen Darstellung bediente[493]). Zenon wird also — im Gegensatze gegen den künstlerischen Dialog des Platon — dem Antwortenden blos die Rolle des Bejahens und Verneinens zugewiesen, daher natürlich auch an eine individuelle Färbung der Unterredner noch nicht gedacht haben[494]). Gleichwie aber die zenonische Methode der Dialektik bei Platon zu einem blosen dienenden Moment wird, so bedient er sich auch dieser nüchternen Form des Dialogs nicht etwa dem Zenon zu Gefallen, sondern weil sie für diesen Zusammenhang die angemessenste ist. Denn für diese streng begriffliche Erörterung, deren einzelne Glieder einander im strengsten Parallelismus entsprechen sollen, mussten alle Zufälligkeiten der Gesprächsform wegfallen, während doch diese Form selbst des Einklanges mit der dialogischen ersten Hälfte wegen nicht füglich entbehrt und mit der fortlaufenden Darstellung vertauscht werden konnte. In so fern stimmt dies ganz mit der Aeusserung im Sophisten, p. 217 D. ff., überein, die daher hiernach neben der dort entwickelten Bedeutung zugleich eine Rechtfertigung der minder künstlerischen Form der dialogischen Darstellung ist. Nur liegt darin der dortigen Aeusserung gegenüber hier eine unverkennbare Ironie, dass dort der lenksame Mitunterredner der schnell auffassende, hier dagegen der jüngste, d. h. der unreifste ist, welcher also, gleich viel, ob er versteht oder nicht, doch immer ungestört mit Ja und Nein antwortet, und wenn dabei Parmenides ‚nur zu seiner Bequemlichkeit einen Antwortenden haben will, um dann und wann etwas ausruhen zu können,‘ so ist darin ein feiner Spott gegen das Unnütze der blos äusserlich dialogischen Form des Zenon unverkennbar.

Die Wahl des Kephalos, eines eifrigen Freundes der Philosophie (vgl. p. 126 B.) aus dem ionischen Klazomenä, überdies dem Geburtsorte des Anaxagoras, zum Wiedererzähler, mag darauf hindeuten, dass auch die ionischen Philosopheme in diesem Gespräche

492) Ungenau Steinhart a. a. O. III. S. 254 f.
493) Diog. Laert. III, 47. Vgl. Stallbaum a. a. O. S. 31.
494) Steinhart a. a. O. III. S. 257.

mit der Sokratik und Eleatik verschmolzen werden[495]), ähnlich wie wir im Theätetos durch den Theodoros aus Kyrene und seine Freundschaft mit Protagoras daran erinnert werden, die Polemik gegen den letztern auf die Secte der Kyrenaiker mit zu beziehen. Nicht zufällig dürfte es fernerhin sein, dass Antiphon, welcher es dem Kephalos mittheilt, und seine Halbbrüder Glaukon und Adeimantos, welche diese Mittheilung vermitteln, gerade aus der Sippschaft des Platon sind[496]). Deutlich scheint er damit auf sich selber hinzuweisen und die Versöhnung der bisherigen philosophischen Gegensätze als sein eigenthümliches Werk zu bezeichnen.

II. Der erste Hauptabschnitt, p. 127 B. — 137 C.

Der Eleat Zenon hatte die Annahme seines Meisters, dass nur das Eins sei, dadurch zu beweisen gesucht, dass dem Vielen nothwendig entgegengesetzte Prädicate beigelegt werden müssten, wodurch es sich selber aufhebe, mithin nicht real sein könne. Allein in der That war dies ein reiner Trugschluss, welcher nur darauf beruhte, dass man von vorne herein Einheit und Vielheit in eine falsche dualistische Entgegenstellung gebracht hatte; es war ein reiner Cirkelschluss, indem dabei schon vorausgesetzt wurde, was erst bewiesen werden sollte, dass nämlich der Begriff des Seins sich nicht mit entgegensetzten Prädicaten verträgt.

Platon lässt nun hierauf den Sokrates von vorne herein nicht blos das Trügerische dieses Schlusses voraussetzen, sondern es im Gegentheile als etwas Selbstverständliches bezeichnen, dass die Erscheinungsdinge entgegengesetzte Begriffe an sich tragen müssen. Dass hierbei auf die Untersuchungen im Sophisten gefusst wird, giebt uns Platon dadurch zu erkennen, dass er hier, p. 129 C., dasselbe Beispiel mit ähnlichen Worten wiederholt, an welchem dort, p. 251 A., die Gemeinschaft der Begriffe erläutert ward[497]). Sokrates erklärt dies nun, wie gesagt, für gar nichts Besonderes; es komme vielmehr darauf an, das weit höhere Problem zu lösen,

495) Steinhart a. a. O. III. S. 252. Zu weit geht Stallbaum a. a. O. S. 29 f., wenn er den Kephalos und seine anwesenden Mitbürger geradezu zu Anaxagoreern macht.

496) Nämlich Antiphon's Vater Pyrilampes war mütterlicher Oheim von Platon's Mutter Periktione, s. Hermann, Schulzeit. 1831. No. 82.83. Gesch. u. Syst. I. S. 24 f. 94 f. Anm. 35. 36.

497) Zeller, Platonische Studien S. 188.

ob nicht innerhalb der Ideen dasselbe Verhältniss wiederkehre. Man sieht daraus zugleich, dass die Unterscheidung der Ideen- und Erscheinungswelt *in abstracto* gleichfalls als Resultat des Sophisten bereits vorausgesetzt wird.

Während sich die eristische Dialektik der Eleaten und Megariker blos innerhalb der Erscheinung bewegt, weist ihr Sokrates mithin einen würdigern Gegenstand in den Ideen selber an. Sokrates ist es, der auf diese Lehre das Gespräch hinführt, und man erkennt daraus, dass Platon in Bezug auf dieselbe ihm vielleicht sogar eine höhere Bedeutung, als dem Parmenides selber zuweist, oder dass mindestens die Rolle, welche er im Dialoge spielt, eine eben so wichtige ist[498]). Parmenides selbst wagt den Bestand jener vom Sokrates vorgetragenen Lehre trotz aller Bedenken endschliesslich nicht anzutasten, p. 135 B. C.

Zunächst folgt nun, um sich über ihren Umfang zu orientiren, eine Art von Classification der Ideen, wobei offenbar relative oder Verhältniss-, abstracte oder Eigenschafts- und endlich Gattungsbegriffe unterschieden werden, p. 130, dann aber eine Reihe von Einwürfen gegen die ganze Lehre, welche auf das gemeinsame Problem hinauslaufen, wie die Realität der Erscheinung, welche Sokrates ja gegen den Zenon in Schutz genommen hat, bei dem Fürsichsein der Ideen bestehen kann. Es scheint dies auf zwei neben einander bestehende Welten zu führen. Dann würde aber 1) kein Antheil der Dinge an den Ideen möglich sein, vielmehr würde die Theilnahme verschiedener Dinge an derselben Idee die letztere vervielfachen oder aber zertheilen, denn ein jedes muss sie doch entweder ganz oder theilweise in sich tragen, p. 131 A.—E. Im Gegentheile würde 2) das Gemeinsame zwischen beiden nur aus einem höhern Dritten erklärlich sein, in Bezug auf dieses müsste sich aber dieselbe Schwierigkeit wiederholen und so einen absoluten Progress zu Wege bringen, p. 131 E. — 132 B. Ebenderselbe Widerspruch entsteht aber auch, wenn man 3) von dem Verhältnisse der Theilnahme ganz absehen und die Dinge blos als die Abbilder der Ideen betrachten wollte, denn so ist doch eben die Aehnlichkeit wieder das höhere Dritte, an welchem beide Antheil haben, p. 132 D.—133 A. Wollte man aber auch 4) sogar das metaphysische Fürsichsein der Ideen gänzlich aufgeben und

498) Stallbaum a. a. O. S. 295.

ihnen nur ein logisches übriglassen, d. h. sie zu blos subjectiven Gedanken machen, so würde einmal diesen Gedanken kein Gegenstand mehr entsprechen, weil die Ideen vielmehr der Gegenstand des Denkens sind, sodann aber würde auf diese Weise allen Dingen, die an den Ideen Theil haben, das Denken beigelegt oder aber sie würden Gedanken haben, ohne zu denken, p. 132 B. C. Obgleich nun hier mit ausdrücklichen Worten nur die Annahme, dass die Ideen menschliche Gedanken seien, verworfen wird, so muss doch offenbar dieselbe Beweisführung gelten, wenn man sie blos für die Gedanken eines persönlichen Gottes erklären wollte, denn auch so würden sie ihr metaphysisches Fürsichsein verlieren, sie wären dann immer in einem Andern. Doch würde man fehlgreifen, wenn man glauben wollte, dass Platon sie überhaupt nicht als Gedanken betrachtet habe; mit eben demselben Rechte würde man behaupten müssen, dass Platon sie vorher in allem Ernste nicht als die Urbilder der Erscheinung gelten lassen wolle[490]). Die scheinbare Verwerfung beider Annahmen folgt eben nur aus der mangelhaften Voraussetzung. Sie sind in der That Gedanken, aber substantielle, sich selbst denkende Gedanken, ausdrücklich spricht ja Platon gleich darauf von einer Idee der Erkenntniss, p. 134 A. Sie sind in der That auch Gedanken Gottes, so fern man nur die höchste Idee selbst als das Göttliche betrachtet, denn die Ideen sind der eigentliche und höchste Gegenstand der Erkenntniss; nur indem Gott sie denkt, denkt er das Höchste, was sich denken lässt, denkt er sich selbst.

Indem nun so jede immanente wie transscendente Gemeinschaft zwischen Ideen und Dingen unmöglich erscheint, fällt 5) alle Beziehung zwischen beiden Welten. Wir wissen Nichts von Gott und Gott Nichts von uns. Beide Welten sind unabhängig von einander, eben damit aber auch beide beschränkt. Wenn wir auf diese Weise alle Erkenntniss und alle Wahrheit einbüssen, so geht dagegen Gott die Macht über uns, die Weltregierung verloren, p. 133 B. — 134 E.

Wenn nunmehr Parmenides dem Sokrates empfiehlt, sich der hypothetischen Erörterung als einer dialektischen Vorübung zu bedienen, bevor er das Wesen der Ideen zu bestimmen unter-

490) In der That scheint freilich auch dies Steinhart a. a. O. III. S. 269 f. zu thun. S. dagegen Stallbaum a. a. O. S. 50.

nehme, so liegt es nach dem Obigen vollkommen in diesen eigenen Worten Platon's begründet, was Zeller[500]) als den Zweck des zweiten Theiles, wo dies Verfahren wirklich vom Parmenides angewandt wird, im Verhältnisse zum ersten bezeichnet, dass auf die im ersten Theile aufgeworfenen Fragen in Betreff der Ideenlehre der zweite die dialektische Antwort, wenn schon nnr in indirecten Andeutungen giebt.

Nicht umsonst erinnert aber Parmenides an die obige Aeusserung des Sokrates über die Anwendnng des hypothetischen Verfahrens oder die dialektische Entwicklung der Gegensätze im Gebiete der Begriffe selbst, p. 135 E. Offenbar wird hierdnrch darauf hingedeutet, dass dieselben Schwierigkeiten sich im Verhältnisse der Ideen selbst zu einander wiederholen, in wie fern mit anderen Worten eine Gemeinschaft derselben sich damit verträgt, wenn eine jede zngleich als eine für sich seiende Substanz bestehen soll. Ohne Zweifel nnternimmt daher die folgende Entwicklung, beiderlei Schwierigkeiten mit einem Schlage zn lösen. Dies ist aber nnr möglich, indem beide auf eine indifferente, d. h. abstract logische Form znrückgebracht werden. Dies ist der Ausdruck des Eins (ἕν) nnd des Nichteins (τἆλλα, τἆλλα τοῦ ἑνός, τὸ μὴ ἕν, p. 146 ff.). Es fragt sich eben, in wie fern die Einheit weder in ihrer eigenen Natnr, noch in der der Vielheit ein Hinderniss findet, in die letztere einzugehen nnd doch in ihr bei sich selber zu bleiben. Man wird daher unter dem Eins zunächst nicht die Idee der Einheit, sondern nur deren abstracte Kategorie, die Ideenwelt nach der Seite ihrer Einheit und nnter dem Nichteins die von der Einheit verlassene, die abstract an sich betrachtete unbestimmte Vielheit der Ideen sowohl, als der Dinge verstehen[501]).

Wenn aber endlich Parmenides eine Ausdehnung desselben Verfahrens anch anf alle anderen entgegengesetzten Begriffe verlangt, so zunächst auf den der Einheit entgegengesetzten selbst, nämlich den der Vielheit, dann aber auch weiter auf Aehnlichkeit nnd Unähnlichkeit, Bewegung nnd Ruhe, Entstehen nnd Vergehen, so dass man also fragen soll: wenn das eine oder das andere Glied des Gegensatzes ist oder nicht ist, was folgt dann für dieses selbst und für das andere; so wird dies schwerlich ernsthaft gemeint sein, denn schwerlich konnte sich Platon verhehlen, dass

500) Plat. Stud. S. 182, genauer Phil. d. Gr. S. II. 340—361.
501) Zeller, Plat. Stud. S. 168.

dies Verfahren ins Unendliche führen würde; sondern es soll damit wohl nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine solche Dialektik aller dieser entgegengesetzten Begriffe schon in der folgenden Erörterung dem so eben über die Bedeutung des Eins Bemerkten gemäss *implicite* bereits mit enthalten ist[502]). Möglicherweise kann indessen diese Stelle trotzdem eine Vorausdeutung auf den Philosophen sein. S. u.

III. Der zweite Haupttheil.

Der zweite Abschnitt des Gespräches zerfällt nun in vier grössere Theile, indem sowohl aus der Hypothese, dass das Eins ist, als auch daraus, dass es nicht ist, die Folgernngen für das Eins und sodann für das Nichteins gezogen werden. Jeder dieser Theile aber gliedert sich wieder in zwei Unterabtheilungen, von denen die zweite immer die Folgerungen der ersten antinomisch wieder auflöst.

Es ist Zeller's unbestreitbares Verdienst, zuerst die besonderen Eigenthümlichkeiten von jedem der verschiedenen Glieder genauer beobachtet nnd dadurch eine genauere Aufklärung über ihr gegenseitiges Verhältniss, mithin auch über das positive Resultat, welches sich aus demselben ergiebt, möglich gemacht zu haben. Auch unsere Darstellung wird daher im Wesentlichen durchaus seinen Spuren folgen. Nur möge es uns verstattet sein, die Reihen in umgekehrter Ordnnng zu dnrchlaufen, weil durch die zweite Hypothese erst die nothwendige Vorfrage erledigt wird, ob man überhaupt dazu berechtigt sei, ein solches Einheitsprincip anzunehmen.

---

502) Unbegreiflich ist es, wie Steinhart a. a. O. III. S. 276. 471 die befriedigende Lösung dieser Aufgabe vielmehr im vierten Theile des Sophisten snchen kann, da einerseits dort von den hier anfgestellten Begriffen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, des Entstehens und Vergehens gar nicht die Rede ist nnd ehen so wenig hier von denen der Identität und Differenz, die dort eine so wichtige Rolle spielen, namentlich aher da dort, wie an seiner Stelle von uns bemerkt wurde, über das genauere Verhältniss von Ruhe und Bewegung zn einander dnrchans keine nähere Aufklärung gegeben ward, sondern Alles nur daranf hinausläuft, das relative Nichtsein zu finden. Eben so vermag ich durchaus keine Verschiedenheit der im Parmenides befolgten Methode von der im Sophisten zu entdecken, denn die positive Eintheilnng erscheint dort nur im scherzhaften Gewande. Darnach ist mein hedingtes Zugeständniss Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 284 zu berichtigen.

Es ist ausschliesslich der vierten Antinomie eigen, dass Thesis, p. 164 B. — 165 E., und Antithese, p. 165 E.—166 C., kein wesentlich verschiedenes Ergebniss liefern[503]). Dem Nichteins werden hier nämlich in der These nicht etwa, wie in der der anderen Antinomien, alle möglichen widersprechenden Prädicate, sondern nur der Schein derselben beigelegt, und es ergiebt sich, dass selbst dieser Schein nur durch eine Beziehung auf das Eins eintreten kann. Da nun aber der Hypothesis gemäss dies Letztere hinweggeläugnet ist, so zieht die Antithesis nur die weitere, potenziell bereits hierin enthaltene Consequenz, dass folglich in Wahrheit auch nicht einmal dieser Schein eintreten kann, dass also mit der Realität des Eins auch die seines Gegentheils in ein leeres Nichts zusammenfällt.

Gerade vermöge dieses Umstandes ergiebt sich aber aus dieser Antinomie ein sehr entschiedenes Resultat. Erwägt man, dass mit der Wegläugnung des Eins dem Obigen zufolge die Ideenwelt selbst hinweggeläugnet wird, so bleibt für das ‚Andere' nur noch die Bedeutung des ‚Andern' in der Erscheinungswelt, mithin dessen, wodurch sich diese eben von den Ideen unterscheidet, oder mit einem Worte der platonischen Materie übrig. Es ist dies die einzige Art, wie dies zweite Princip abstrahirt von der Idee und mithin rein für sich betrachtet werden kann, und in der That kehrt nirgends in Platon's Schriften eine Stelle wieder, wo dies mit gleicher Anschaulichkeit geschehen wäre.

Allem Anscheine nach baut nun Platon dasselbe in der Thesis an einer Kritik der Atomistik auf[504]), und so scheint diese Stelle dafür zu zeugen, dass er auch dies System nicht, wie man bisher geglaubt, unberücksichtigt und unbenutzt gelassen hat. Mit Recht macht er der Willkürlichkeit der Annahme materieller Grundbestandtheile, welche als solche nicht weiter theilbar, mithin die absolut kleinsten Theile sein sollen, gegenüber die Theilbarkeit bis ins Unendliche geltend. So hebt er offenbar die atomistische Materie in die anaxagoreische oder in das Chaos des πᾶν ὁμοῦ, mit anderen Worten den Begriff der Atome in den der Massen (ὄγκοι) auf, welche nach Befund dem Augenscheine bald als gleich oder ungleich, gross und klein, ähnlich oder unähnlich

503) Zeller, Plat. Stud. S. 178.

504) Steinhart a. a. O. III. S. 301 und was ich in Jahn's N. Jahrb. LXVIII. S. 287 zu seiner Ergänzung bemerkt habe.

entgegentreten, deren wahrer Charakter aber — dies ist die einzige Bestimmung, die ihnen nicht blos dem Scheine, sondern der Wirklichkeit nach beigelegt wird — das Grenzenlose (ἄπειρον), p. 164 D. und die absolute Verschiedenheit, p. 164 C., ist. Aber selbst jenen Schein und diese Wirklichkeit gewinnt diese Materie nur von der Idee, von der Einheit, ohne sie wird sie geradezu zum Nichts (οὐδέν). Man begreift von hier aus, warum jenes absolute ‚Andere' oder ‚Nichteins', jene absolute Negation späterhin ausdrücklich ἄπειρον und θάτερον genannt wird[505]).

Zeller[506]) hat diese Antinomie mit Recht den kosmologischen Beweis für die Realität der Ideen genannt.

Die beiden Antinomien der zweiten Hypothese haben das Gemeinsame, dass aus ihnen die absolute Unhaltbarkeit der letztern in gleichem Masse folgt[507]). Auch in der dritten Antinomie ist daher der Widerspruch zwischen ihren beiden Gliedern weit weniger schroff, als in der ersten Hypothesis, und lässt sich weit leichter auf ein vollkommen entsprechendes Ergebniss zurückführen. Während die Thesis, p. 160 B. — 163 B., zeigt, dass man mit dem Eins, auch wenn man es als nichtseiend setzt, doch einen bestimmten Begriff verbinden muss, um es überhaupt als Gegenstand der Erkenntniss behandeln und darüber philosophiren zu können, dass ihm daher auch nichts desto weniger bestimmte Prädicate beigelegt werden müssen, ja dass ihm sogar das Sein wenigstens im Sinne der Copula (δεσμός p. 162 A.)[508]) nicht abgesprochen werden kann; so vervollständigt die Antithese, p. 163 B. — 164 B., dies Resultat, so zu sagen, durch die Gegenprobe dahin, dass, wenn man trotzdem der Hypothese gemäss strenge an der Negation der Einheit festhalten will, die Unmöglichkeit eintritt, die letztere auch nur im Gedanken zu setzen. Die Thesis lehrt, dass nur, wenn man mit dem Eins eine bestimmte Erkenntniss verbindet,

505) Diese Stelle hätte Breier in seiner vortrefflichen Schrift, Die Philosophie des Anaxagoras, Berlin 1840. 8. S. 87 f. nicht unbenutzt lassen sollen, um daraus zu entnehmen, dass dies Verhältniss der platonischen Materie zur anaxagoreischen nicht erst vom Aristoteles, sondern bereits vom Platon selber entdeckt und an demselben Platon's eigene Lehre herausgebildet ist.

506) a. a. O. S. 178.

507) Zeller am zuletzt angef. O. S. jedoch Anm. 519.

508) Vgl. Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 508.

die ganze Hypothese haltbar sein würde, die Antithesis zeigt, dass sie nicht haltbar ist, weil man ihr gemäss mit dem Eins keinen bestimmten Begriff verbinden kann. Aus dem Eins ergiebt sich hier das gleiche Resultat, wie wir es vorher aus dem Nichteins gewannen, beide bestätigen sich gegenseitig. Die dritte Antinomie enthält so nach Zeller's[509]) richtiger Bemerkung den ontologischen Beweis für die Annahme der Ideen, welcher sich zu dem kosmologischen der vierten Antinomie wie die Synthese zur Analyse verhält.

Nun bleibt aber in der Thesis allerdings noch ein Residuum, wie man sich nämlich die Beilegung widersprechender Prädicate an die Einheit zu denken hat. Eben dieselbe Frage taucht aber in den Reihen der ersten Hypothese in verstärktem Grade wieder auf und kann, wenn ja, nur dort eine annähernde Lösung finden. Indem sich die zweite Voraussetzung, die der Nichtrealität des Seins, als nichtig erwiesen hat, sind wir dem positiven Endresultate um den beträchtlichen Schritt näher gerückt, dass wir nunmehr wissen, wo es zu suchen ist, und dass wir überzeugt sein können, es werde die erste, entgegengesetzte Hypothese sich mindestens nur bedingt als unhaltbar ergeben.

Die zweite Antinomie, p. 157 B. — 160 B., zunächst ist in ihrem Resultate ganz mit der vierten übereinstimmend. Lehrt uns ihre Thesis, p. 157 B. — 159 B., dass concrete Bestimmungen des Nichteins nur dadurch möglich sind, dass in demselben wenigstens die Einheit der Totalität (ὅλον) als integrirend nachgewiesen wird, so verschärft die Thesis der vierten Antinomie eben dies Resultat nur dadurch, dass selbst, wenn man von der Einheit abstrahiren wollte, auch der blose Schein solcher Bestimmungen nur durch den Schein der integrirenden Einheit erzeugt wird. Ist die erstere in so fern reicher, als sie das Nichteins der ideellen und der materiellen Welt noch in ungeschiedener Einheit zusammenfasst, so leidet sie aber auch eben deshalb an einer unbestimmten Allgemeinheit, und ihre Resultate treten in der These der vierten Antinomie weit concreter an dem rein materiellen Princip zu Tage. Spricht sich dort der Gedanke aus, dass die Einheit der Totalität in der der Theile wiederkehrt, indem jeder Theil wieder in sich eine Einheit bildet, mithin die Theile an sich unbegrenzt an Zahl

509) a. a. O. S. 177.

sind, so stellt sich hier, wenn auch in beschränkterer Sphäre, die absolute Theilbarkeit bis ins Unendliche noch weit ausdrücklicher heraus. Andererseits aber zeigt dafür die zweite Thesis wiederum positiver, dass schon mit dem Verhältniss der Theile zu einander und zum Ganzen auch die Grenze gegeben ist.

Ein ähnliches Verhältniss besteht auch zwischen den beiden betreffenden Antithesen. Die zweite, p. 159 B. — 160 B., beweist, dass, wenn man das ‚Andere' von dem realen Einen trennen und es ihm folglich mit gleicher Realität an die Seite setzen wollte, man in absolute Widersprüche verfallen würde, die vierte, dass ohne das reale Eins das Andere geradezu der absolute Widerspruch selber oder das reine Nichts ist; und hält man beide Resultate zusammen, so erkennt man, dass es für das ‚Andere' auf dasselbe hinausläuft, ob man das Eine überhaupt hinwegläugnen oder ausser Beziehung zu ihm setzen will, d. h. dass seine Realität keine andere, als die des Einen ist — ganz dasselbe Resultat, was positiv in den beiden Thesen ausgesprochen liegt.

Die erste Antinomie, p. 137 C. — 155 E., endlich hat zunächst schon das Eigenthümliche, dass ihre beiden Glieder eine umgekehrte Ordnung, wie bei den drei anderen, einnehmen: während sonst die Hinwegläugnung aller Prädicate in der Antithese erfolgt, geschieht sie hier in der Thesis, p. 137 C. — 142 A.)[510]). Der Grund hierzu liegt zunächst in der polemischen Beziehung auf das eleatische Eins; der Nachweis seiner Abstraction und ihrer Unwahrheit muss billig aller weitern Entwicklung voraufgehen, um dergestalt sofort die Verschiedenheit des platonischen Eins vom eleatischen ins Reine zu bringen. Sodann ist es aber auch charaktetisch, dass diese Inversion sich nur auf die Folgereihen über das Eins und nicht auch auf die über das Nichteins erstreckt, und gerade diese veränderte äussere Ordnung lässt uns hoffen, dass ihr auch ein anderes innerliches Resultat entspricht, damit nicht etwa, wie bei dem Nichteins das einfache Ergebniss, dass seine Realität die ihm vom Eins zugebrachte ist, so auch für das Eins dasselbe, dass nämlich seine Realität von der des ‚Andern' nicht verschieden ist, herauskomme und so Alles auf einen blosen Cirkel hinauslaufe. Unwillkürlich werden wir vielmehr auf diese Weise getrieben, die Thesis der entsprechenden dritten Antinomie,

510) Steinhart a. a. O. III. S. 279.

welche allein ein noch unerklärtes Residuum übrig liess, nicht blos gegen die Thesis, sondern auch gegen die Antithesis der ersten Antinomie zu halten.

Und in der That, wir finden uns nicht getäuscht. Beide Thesen bieten zunächst ein wohl übereinstimmendes Resultat. Endet die erste damit, dass das angeblich reale Eins, wenn es alle Vielheit und allen Unterschied von sich ausschliesst, damit auch alle Realität verliert und selbst dem Gedanken und der Erkenntniss unzugänglich wird, so beginnt die dritte umgekehrt eben damit, dass selbst das angeblich nicht reale Eins, um überhaupt in Betracht zu kommen, von vorne herein eine bestimmte Erkenntniss über sich voraussetzt, und dass ihm doch eben damit in Wahrheit auch die Realität nicht mangeln darf.

Die wahrhaft reale Einheit muss also concret gefasst werden, so dass sie die Vielheit in sich schliesst, dies ist das gemeinsame Resultat. Allein nun weist die erste Antithese nach, dass sie eben damit auch allen Widersprüchen der Vielheit Preis gegeben, oder mit anderen Worten, dass das Sein des Eins dergestalt identisch mit dem zeitlichen und räumlichen Dasein wird, vgl. bes. p. 145 E. 152 A.[511]). Oder mit anderen Worten, die Idee der Differenz des blos relativen Nichtseins der Begriffe gegen einander, des Eins gegen das Sein und beider gegen die Differenz selber, von wo die ganze Beweisführung ausgeht, bewirkt auch die Entäusserung der Idee an die Erscheinung, das Umschlagen in die absolute Differenz oder den absoluten Widerspruch oder das absolute Nichtsein, mit anderen Worten in die Materie. Nun ist aber auf der andern Seite glücklicherweise in der Thesis vermöge eben derselben relativen Negation des Eins gegen die Vielheit zugleich die Ausschliesslichkeit des erstern gegen alle Bestimmtheit gewonnen. Wie also, wenn beiden Seiten neben dem Falschen auch etwas durchaus Wahres zu Grunde läge, wenn mit anderen Worten die Idee eben so gut das Weder-Noch, wie andererseits das Sowohl-Alsauch aller Bestimmtheiten und eben damit aller Gegensätze und wiederum doch auch drittens dabei weder das Eine, noch das Andere wäre! (p. 155 E.)

Scheinen indessen hiermit die Widersprüche nur gehäuft zu sein, so sorgt Platon in einem besondern Zusatze zur ersten Anti-

511) Genaueres bei Zeller a. a. O. S. 173 f.

nomie p. 155 E. — 157 B. doch auch für deren positive Lösung[512]). Es wird hier zunächst das bisher gewonnene Resultat dahin zusammengefasst, dass das Eins bald seiend und bald als relativ und absolut nicht seiend und dabei der Zeit theilhaftig erscheint. Demnach kann ihm entweder Beides, Sein und Nichtsein gleichzeitig zukommen, und nur dies wäre der unlösbare Widerspruch, oder aber zu der einen Zeit das Eine und zu der andern das Andere. Dies ist aber nur so denkbar, dass es in der Zeit und nach einander von dem einen Zustande in den andern übergeht, mithin, da das Uebergehen ins Sein Entstehen, das ins Nichtsein aber Vergehen bedeutet, dass es alles jenes Entgegengesetzte nicht ist, sondern wird, nämlich nicht blos das absolute Werden, den Uebergang vom Sein ins Nichtsein und umgekehrt, sondern auch alles relative, d. h. den wechselseitigen Uebergang aller denkbaren je zwei einander entgegengesetzten Bestimmungen in einander, z. B. Wachsen und Abnehmen, an sich trägt. So ist Platon aber etwa erst auf dem Standpunkte des Empedokles angelangt[513]), worauf schon die Ausdrücke ἀνακρίνεσθαι und συγκρίνεσθαι p. 156 B. hinweisen mögen. Allein das zeitliche Nacheinander dieses Wechsels wird sofort in ein momentanes Ineinander aufgelöst, und in so fern wird man eher die herakleitische Anschauung wiederfinden[514]). Nun aber geht Platon auch wieder über diese hinaus, indem er nämlich beobachtet, dass selbst erst ein Uebergang (μεταβάλλειν) in den Uebergang, mithin ein Werden vor dem Werden Statt findet, was ganz an den bekannten Trugschluss des Eleaten Zenon erinnert (bei Aristoteles Phys. VI, 9), welcher die Bewegung läugnet, weil sie gar keinen Anfang zu gewinnen vermöge. Das Sein nämlich, um ins Nichtsein, und das Nichtsein, um ins Sein überzugehen, muss erst zuvor ins Werden übergegangen sein. Aber Platon, der die Bewegung und das Werden so eben bereits als nothwendig erwiesen hat, schliesst hieraus vielmehr nur, dass ein gegen beide Seiten des Gegensatzes, zwischen denen sich das jedesmalige Werden bewegt, in letzter Instanz also gegen Sein

512) Diese ist erst von Zeller's Nachfolgern genügend ausgebeutet worden.

513) Cuno Fischer, *De Parmenide Platonico*, Stuttgart 1851. 8. S. 58 f. 69.

514) Dies hätte Fischer a. a. O. schon im Hinblick auf Sophist. p. 242 D. E. nicht läugnen sollen.

und Nichtsein neutraler Punkt angenommen werden muss, damit das Werden überhaupt einen Anfang gewinnen kann. Dieser Punkt oder der Augenblick (τὸ ἐξαίφνης) liegt aber nicht in der Zeit, denn es kann keine Zeit gedacht werden, in welcher das Eins weder seiend noch nicht seiend u. s. w., mit einem Worte prädicatlos wäre, sondern er ist vielmehr etwas Ausserzeitliches, mit anderen Worten, er ist die Idee der Zeit. Die scheinbar reale Zeitlichkeit löst sich in die Idealität des Augenblickes oder des absoluten Jetzt auf, der Augenblick liegt nicht sowohl innerhalb der Zeit, als vielmehr die Zeit innerhalb des Augenblickes: nicht die Idee ist den Dingen, sondern die Dinge sind der Idee immanent[515]). Bei dieser Wendung scheint wiederum ein anderer von den Trugschlüssen des Zenon gegen die Bewegung, nämlich der, nach welchem der fliegende Pfeil in jedem Augenblicke ruht, eben so sehr berücksichtigt, als berichtigt zu sein, denn statt dieser von Platon vorgenommenen monadischen Erhebung des Augenblicks über die Zeit, lässt vielmehr der zenonische Trugsatz atomistisch die Zeit aus lauter einzelnen untheilbaren Augenblicken bestehen, eben derselbe Irrthum, den auch Aristoteles und Hegel[516]) an demselben geltend machen. Dieser zenonische Satz ferner will daraus, dass die Bewegung aus lauter Ruhe zusammengesetzt ist, schliessen, dass es gar keine Bewegung giebt, während Platon vielmehr einsieht, dass es der Process der Bewegung selber ist, sich in die Ruhe aufzulösen, so fern es in dem Gegenlaufe des Werdens liegt, dass jener neutrale Ausgangspunkt desselben auch zugleich sein Endpunkt ist. Statt der absoluten Ruhe des Zenon gewinnt Platon aus dem Gedanken des Augenblicks den der beginnenden und andererseits der vollendeten Bewegung. Freilich giebt es nun eben hiernach gar kein eigentliches Werden, sondern nur ein ewiges Gewordensein, und nur in diesem abgeschwächten Sinne gehören die Begriffe Werden, Uebergang und Veränderung allerdings zu den Ideen[517]), und so kehrt Platon nach einem Um-

515) Wie dies Zeller a. a. O. S. 181 im Uebrigen so richtig bemerkt.

516) Aristoteles a. a. O. Hegel, Geschichte der Philosophie I., S. 321 ff. (1. A.). Ueberhaupt würde eine Vergleichung der Gesichtspunkte, unter welchen diese Beiden die Lösung jener Trugsätze versuchen, mit den vorliegenden platonischen neben dem Abweichenden auch viel Verwandtes darbieten; wir bedauern, dass uns diese interessante Aufgabe hier zu weit führen würde.

517) Dies hätte weder Deuschle, Die plat. Sprachphil. S. 35 f., noch

wege allerdings auf den eleatischen Standpunkt als die eigentliche letzte Grundlage des seinen zurück. Aber in diesem Umwege liegt die grosse Bereicherung, dass nnnmehr das absolute Sein sich mit dem Werden in diesem Sinne nicht blos verträgt, sondern sich vielmehr erst eigentlich in demselben bethätigt. Durch das Werden allein meistert es das absolute Nichtsein, ohne doch zugleich wieder von ihm gemeistert zu werden, weil die Idee in höchster Instanz, d. h. in dieser ihrer punctuellen Indifferenz über allen Gegensatz, mithin selbst über den des Seins und Nichtseins und der Einheit und Vielheit erhaben ist. So liegt gerade in dem Begriffe des Augenblicks die — freilich hier noch nicht angedeutete — Nothwendigkeit, selbst die Idee des Seins noch nicht für die höchste zn erklären, sondern über ihr die gegensatzlose Idee des Vollkommenen, Absoluten oder mataphysisch Guten als die wahrhafte Realität der Ideenwelt anzuerkennen, wie diese letztere es von der sinnlichen Welt ist. Diese Idee ist aber erhaben über allen Gegensatz eben nur dadurch, dass sie ihn ewig ans sich entlassen — daranf bernht das Fürsichsein dcr Ideen — und ewig in sich selbst znrückgenommen nnd wieder aufgelöst hat — so dass zngleich alle anderen Ideen in ihr immaniren — und dieser Process bezieht sich nicht blos anf die besonderen Ideen, sondern auch anf das absolnte Nichtsein oder die Materie selber.

Nicht ganz richtig urtheilt demnach Brandis[518]), dass die eine Reihe der Denkbestimmungen in der ersten Antithese, Begrenzung, Insichsein, Ruhe, Identität mit sich selbst der obersten Idee in Ihrem absolutcn Fürsichsein, die andere in ihrer Entäusserung an die Sinnlichkeit znkomme: in ihrem absoluten Fürsichsein kommt ihr nichts Anderes zu, als sie selbst sich selbst, p. 157 A. B., in ihrer Entäussernng an das bestimmte Sein der ihr immanirenden Ideen die, welche eine relative Negation, in ihrem Uebergange in die Materie endlich die, welche einen absolnten Widerspruch in sich schliessen, wobei dann aber allerdings die eine Seite des Gegensatzes die ihrem Fürsichsein zngekehrte, die andere die von

---

ich selber, Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 285, bestreiten sollen. Vgl. auch den allerdings nur logischen Ausdruck Polit. p. 283 E. ὄντως γιγνόμενον. Mit Recht vergleicht Steinhart a. a. O. III. S. 289 u. 406. Anm. 81 den Ausspruch des Megarikers Diodoros Kronos (bei Sex. Empir. adv. Math. X, 85. 101), Nichts werde bewegt, aber Alles sei stets bewegt worden.

518) a. a. O. IIa. S. 247 f.

ihm abgekehrte Seite ausdrückt. Und ähnlich kann man auch wieder jede einzelne Idee für sich betrachten und bei ihr, *mutatis mutandis*, die gleichen Resultate erzielen, denn auch der Theil der Totalität bildet wieder in sich eine Einheit, p. 158.

So gewinnt nun auch die Thesis der dritten Antinomie noch eine positivere Bedeutung, und die abweichenden Bestandtheile von der ihr sonst entsprechenden Antithesis der ersten Antinomie gewinnen ein klareres Licht[519]). Diese Abweichnng besteht aber darin, dass die Glieder, welche bei der ersten Antinomie erst der Anhang einschliesst, hier sich unmittelbar an die Thesis hängen. So entsteht hier schon in der letztern selbst die antinomische Bildung, welche das Sowohl-Alsauch und das Weder-Noch in Bezug auf Veränderung und Werden für das nichtseiende Eins zugleich gewinnt, p. 163 B. Das nichtseiende Eins ist nunmehr nichts Anderes, als das an die Vielheit entäusserte, das erschienene Eins, welches in so fern sich verändert, zugleich aber doch in und trotz der Erscheinung nach dem Obigen bei sich selbst bleibt. Obgleich daher, wie Zeller[520]) richtig bemerkt, in dieser dritten Thesis eine Lücke ist, so fern aus dem Sein und dem Nichtsein sogleich das Werden gefolgert wird, so lässt sie sich doch aus dem obigen dritten Abschnitte der ersten Antinomie mit Leichtigkeit ausfüllen. Ueberhaupt hat Platon darin keinen geringen Tact gezeigt, dass er nur diese in der vollen Breite gegensätzlicher Entwickelung darstellt, in allen folgenden dagegen eine abgekürzte Behandlungsweise eintreten lässt.

Ist nnn nach dem Vorhergehenden jede Idee eine abgeschlossene Einheit in sich, eine absolute Position, so kann umgekehrt die Negation nur als eine relative nnter ihnen Platz greifen. Die absolute Differenz (ἄλλο, ἄλλα p. 140 A. B. 143 B. 146 D. 164 C.) oder das nnbedingte Nichtsein gehört mithin ihrem Kreise nicht an. Aber andererseits erscheint es doch als das nothwendige Product des relativen Nichtseins, nur dass es von demselben eben so gut wieder aufgelöst, als gesetzt, in stetem Entstehen und Verschwinden begriffen ist. So ist es durchaus nicht so befremdend[521]), wenn Aristoteles auch von einer Materie der Ideen beim Platon spricht, da eben hiernach das eigentliche Princip der Materie in den Ideen,

519) Auch dies ist folgerechterweise Zeller noch entgangen.

520) a. a. O. S. 177.

521) Wie Zeller, Phil. d. Gr., II. S. 237 ff. annimmt.

das Wesenhafte der absoluten Negation in der relativen zu suchen ist, daher denn auch Platon die Schwierigkeit, die Vielheit der Erscheinung mit der Einheit der Idee, als ganz identisch mit der, die Vielheit innerhalb der Ideen selbst mit deren Einheit zu versöhnen, behandeln konnte. Der lebendige Process der Ideen selbst bewirkt die Welt der Erscheinung. Dass nun freilich der Dualismus damit nur sehr schlecht verhüllt ist, leidet keinen Zweifel. Das wahrhafte Werden ist ein bloses Gewordensein; was also darüber hinaus liegt, ist bloser Schein, und dennoch ist es einzig dieser Schein, welcher überhaupt jene, wenn auch nur bedingte Unterscheidung der Endlichkeit von den Ideen ermöglicht, ohne welche Platons ganzes System über den Haufen fällt[522]). Noch mehr, was Platon selbst gegen den Herakleitos und Protagoras geltend gemacht hat (Theät. p. 182 f.), dass das Zusammentreffen der beiden entgegengesetzten Strömungen des Werdens in denselben Moment jede bestimmte Erscheinung unmöglich macht, das wird dadurch nicht aufgehoben, dass man den Augenblick als etwas Ausserzeitliches setzt, und so kann man es sogar in dem verschärften Masse gegen ihn selber wenden, dass so nicht einmal die besonderen Ideen in wirklicher Bestimmtheit aus der höchsten hervortreten können. Seine Auffassung des Werdens ist nur das entgegengesetzte Extrem zu der des Protagoras: während die letztere es zum blosen Nochnichtsein abschwächt, bleibt bei ihm wiederum nur das *caput mortuum* des lebendigen Processes übrig, während dort — um eine mathematische Analogie zu gebrauchen — die blose Null, so hier die blose unendliche oder ungeheure Grösse. Platon ist in der That nur um einen Schritt über die megarischen Abstractionen hinausgekommen, indem er nämlich in dem Sein der Ideen kein von allem Werden verlassenes erkennt, dagegen steht er ganz auf demselben Boden mit ihnen, indem auch er das Werden der Erscheinung als solches für ein von allem Sein verlassenes ansicht[523]). Wir werden später aus einer Stelle im Phädon wahrscheinlich machen, dass an ihm selbst das Gewicht dieser Schwierigkeit keineswegs ganz vorüberging, und eben so dürfen wir vielleicht schon hier voraussagen, dass dieser Punkt es hauptsächlich war, welcher ihn in späteren Jahren zu einer my-

522) Zeller a. a. O. II. S. 244—246.
523) Vgl. S. 348 f.

stischen pythagorisirenden Zahlensymbolik oder zu einer popularisirenden Darstellung, wie in den Gesetzen, seine Zuflucht nehmen liess[524]).

IV. Der Endzweck des Ganzen.

Dass nun indessen durch das also gewonnene Ergebniss die obigen Einwürfe des Parmenides so weit beseitigt erscheinen, als sie überhaupt das platonische System zu beseitigen vermochte, indem die vorausgesetzte Realität zweier neben einander bestehender Welten, welche denselben zu Grunde lag, in die alleinige der Ideenwelt und die Immanenz der Endlichkeit in derselben übergegangen ist, bedarf keiner weitern Erörterung[525]). Eben so ist es klar, dass diese Einwürfe nicht etwa von den Megarikern der platonischen Ideenlehre entgegengestellt waren[526]), sondern vielmehr von Platon der megarischen entgegengestellt werden. Platon hält also im ersten Theile zunächst dem eleatischen Eins die megarischen Begriffssubstanzen als eine reichere Wiedergeburt des gleichen Princips gegenüber, weist aber sodann in jenen fünf Einwürfen nach, dass auch sie noch an einer ähnlichen Einseitig-

524) Steinhart a. a. O. III. S. 472 f. leitet freilich umgekehrt dies spätere Verlassen der streng dialektischen Bahn von dem Einflusse der Pythagoreer her, allein von einer solchen primitiven Abhängigkeit von ihnen lehren die sämmtlichen platonischen Dialoge das gerade Gegentheil. Uebrigens kann man sich nach dem Obigen gar nicht wundern, dass Aristoteles bei seiner Darstellung der platonischen Lehre niemals den Parmenides berücksichtigt, so fern man es ihm gar nicht verdenken kann, dass auch er die Lösung der Einwürfe des ersten Theils ungenügend findet und daher ohne Weiteres seinerseits diese Einwürfe wiederholt. Was aber dabei trotzdem noch unbillig erscheinen könnte, hebt sich völlig durch die sehr richtige Bemerkung von Stallbaum a. a. O. S. 337 f. *Parmenidem enim si (Aristoteles) ad rem suam voluisset adhibere, fieri non poterat, quin simul interpretis partes sibi assumeret, quo negotio se supersedere posse existimavit adhibitis iis, quae ex ipsius Platonis ore accepisset.* Um so weniger durfte freilich Stallbaum fortfahren: *Quae autem Plato ipse in priore Parmenidis parte contra doctrinam de ideis protulit, ea vereor ne Stagirites cupidius . . . denuo proposuerit.*

525) Zeller, Plat. Stud., S. 181 f., Phil. d. Gr. II. S. 232—235. Brandis a. a. O. IIa. S. 257 f.

526) Dieser verfehlten Vermuthung Stallbaum's a. a. O. S. 55—66 gegenüber ist der richtige Gesichtspunkt schon von Wieck, *De Platonis philosophia I.*, Merseburg 1830. 4. S. 22, und Hermann a. a. O. I. S. 464 f. Anm. 518 aufgestellt worden.

keit leiden, und begründet daher im zweiten Abschnitte seine eigenen Ideen auf eine tiefere Ueberwindung und concretere Bereicherung des eleatischen Princips von innen heraus, so dass sie den gerügten Mängeln nicht mehr unterliegen[527]).

In wie fern nun Platon dabei auch die pythagoreischen Grundlehren berücksichtigt hat, wird sich schwerlich überall mit Sicherheit nachweisen lassen, noch weniger, in wie fern er dabei rein aus ursprünglicher oder aber auch aus abgeleiteter Quelle geschöpft hat, denn gewiss ist es höchst wahrscheinlich, dass Parmenides bei der Bestimmung seines Eins, wenn er es z. B. als be-

527) Eine vollständige Uebersicht der neuern Litteratur über den Dialog s. bei Zeller, Plat. Stud., S. 159—164 und bes. Phil. d. Gr. II. S. 346—357. Stallbaum a. a. O. S. 236—266. Steinhart a. a. O. III. S. 234—243. Hinzu kommen noch Elster, *Commentatio de Platonis Parmenide*, Clausthal 1833. 4. Bomhard unter demselben Titel, Partic. I. Ansbach 1836. 4. Hatzfeld, *De Parmenide Platonis disputatio*, Paris 1850. 8, die aber auch ich nur dem Titel nach kenne. Mit Recht theilt Zeller die verschiedenen Erklärungsversuche in drei Classen:

1. Abläugnung alles realen Gehalts und blosse Belehrung in methodischer Hinsicht: Schleiermacher a. a. O. I, 2. S. 86 ff. Kühn, *De dialectica Platonis*, Berlin 1843. 8. S. 20. Ast a. a. O. S. 239 ff. Arnold, Platon's Werke I. S. 358 ff. Götz, Platon's Parmenides, übersetzt u. s. w., Augsburg und Leipzig 1826. 8. Worder, *De Platonis Parmenide*, Berlin 1833. 8., obgleich namentlich die beiden Letzteren schon einen entschiedenen Uebergang in die zweite Kategorie machen. Aehnlich äussern sich gelegentlich: Michelet, Berl. Jahrb. f. wiss. Krit. 1829. Oct. Ackermann, Das Christl. im Plato, S. 151, und schon Herbart, *De Platonici systematis fundamento*, Göttingen 1805. 8. S. 20, Hegel, Vorrede zur Logik Bd. 1. S. XXII., und am Schroffsten Fries, Gesch. d. Phil. I. S. 365, neuerdings auch Strümpell, Gesch. d. griech. Phil. I., Leipzig 1854. 8. S. 128. Anm. 2 u. S. 141 f. Anm. 1.

2. Directe Entwickelung der metaphysischen Grundlehren: Th. C. Schmidt, Platon's Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt, Berlin 1821. 8. Suckow, *De Platonis Parmenide*, Breslau 1823. 8. Wieck a. a. O. Schwalbe, *Le Parménide traduit et expliqué*, Paris 1849. 8. H. Richter, *De ideis Platonis*, Leipzig 1827. 8. S. 41 ff. Stallbaum a. a. O., der wenigstens zwischen den beiden Theilen des Werkes ein inneres Band herzustellen sucht, auch Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik I, 1. Erlangen 1845. 8. S. 106 ff. und wiederum Hegel, Gesch. d. Phil., 1. Ausg. II. S. 243.

3. Indirecte Begründung der Ideenlehre: Zeller a. a. OO., durch welchen die ganze vorhin genannte Litteratur entbehrlich geworden ist und mit welchem Hermann a. a. O. I. S. 505 ff. 665. Anm. 520, Fischer a.

grenzt beschreibt[528]), und vielleicht auch Zenon bei seiner Polemik gegen die Vielheit bereits pythagoreische Kategorien ins Auge gefasst haben[529]), obgleich auch hier das Mass dieser Rücksichtnahme sich wohl nicht genauer erkennen lässt. Eben so stammt bekanntlich der Begriff des ἄπειρον nicht ursprünglich von den Pythagoreern, sondern vom Anaximandros her und mag vielleicht sogar von diesem selbst zu den Ersteren übergegangen sein. Dass Platon in der Reihenfolge seiner Gegensätze in der ersten Antinomie an ihre bekannte zehntheilige, fälschlich so genannte Kategorientafel sich angeschlossen habe, dürfte ungezwungen nicht nachweisbar sein[530]). Eine geschlossene Zahl und feste Reihenfolge von Kategorien habe ich überhaupt nicht bei ihm zu entdecken vermocht. Indessen ist trotz alle dem nicht daran zu zweifeln, dass der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, welcher sich durch das ganze Gespräch hindurchzieht, und die Anwendung der letztern Kategorie auf die Materie, wie schon im Staatsmann, eine directe Berücksichtigung der Pythagoreer einschliesst, denn weiter reichen ihre Einflüsse ja selbst im Philebos nicht; zumal da auch die Ableitung der Zahl in der ersten Antithese p. 143 C. ff. geradezu und recht eigentlich eine Auseinandersetzung mit dem pythagoreischen Standpunkte ist. Was bei jener Secte Grundprincip war, wird somit hier in die höhere Wesenheit der Ideen aufgelöst. Die numerische Einheit resultirt erst aus der

---

a. O., Günther in Schneidewin's Philologus 1850. S. 64—72 und seitdem auch wiederum Michelet, Berl. Jahrb. f. w. K. 1839. Tbl. 2. S. 871 ff. wesentlich übereinstimmen, im Ganzen auch Brandis a. a. O. IIa. S. 234 ff. und Steinhart, obwohl der Erstere vielfach inconsequent zu einer directen Erklärungsweise hinüberschwankt, der Letztere aber nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen ist, s. Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 286 f. Ueber die nöthigen positiven Ergänzungen der Auffassung Zeller's s. Anm. 512. 519.

528) V. 91. 108. Karsten. Aristot. Met. I, 5. 926 b. 18 ff.

529) Stallbaum a. a. O. S. 19 f.

530) Diese Kategorientafel ist bekanntlich bei Aristot. Met. I, 5. 986 a. 15 ff. zu finden. Stallbaum a. a. O. S. 168—184 stellt die oben berücksichtigte Vermuthung auf, wird aber wohl selbst nicht läugnen, dass solche allegorisirende Deutungen, wie er sie versucht, stets etwas durchaus Unsicheres und Willkürliches haben, und selbst so wird er zu der Annahme gezwungen, dass Platon zwei dieser Kategorienpaare, Licht und Finsterniss, Gut und Böse in Eins zusammengezogen habe, nämlich in Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit.

metaphysischen, welche vielmehr in der eleatischen Philosophie ihre Wurzel hat, und die Vielheit wird aus der letztern vermöge der Mittelbegriffe des Seins und der Differenz entwickelt; die Einheit der Totalität, welche sich in der Einheit jedes Theiles wiederspiegelt, ist nur die Rückkehr der Idee in sich selber. Der Tadel gegen die pythagoreische Schule im Polit. p. 285 A., dass sie Alles in quantitative Bestimmungen hinabzieht, hat hier seine vollständige positive Rechtfertigung und Ergänzung gefunden.

Erwägt man nun, dass in dem ‚Augenblicke' und dem ‚zeitlosen Uebergange' Empedokles und Herakleitos, in den ‚Massen ohne Einheit' die Atomistik und die Materie des Anaxagoras ihre höhere Wahrheit gefunden hat, so muss man gestehen, dass im Parmenides die Lebensaufgabe Platons, die voraufgehenden philosophischen Einseitigkeiten in einem höhern Einheitspunkte zu vermitteln, ihren dialektischen Abschluss gefunden hat, und nur der **νοῦς** des Anaxagoras harrt noch einer vollständigen positiven Erledigung[531]).

V. Verhältniss zum Sophisten und den früheren Gesprächen.

Die Einwendungen, welche neuerdings wieder gegen die Abfassung des Parmenides nach dem Sophisten erhoben sind[532]), werden schon allein durch die obige offensichtliche Rückdeutung des erstern auf den letztern (s. S. 337 f.), auf welche die Urheber dieser Einwände trotz Zeller's Erinnerung nicht die mindeste Rücksicht genommen haben, zurückgeschlagen, nicht minder aber auch umgekehrt durch die Vorausdeutung des Sophisten auf eine durchgeführte antinomische Darstellung (s. S. 308), oder, wenn man diese nicht gelten lassen will, auf eine Untersuchung, in wie fern auch das absolute Nichtsein begrifflich zu fassen sei (Soph. p. 258 E. s. S. 307). Denn dass diese letztere eben im Parmenides ins Reine gebracht wird, ist oben gezeigt worden (S. 342 f. 349).

Platon geht als Sokratiker und Idealist bei der Begründung

531) Vgl. das in Abschnitt VI. über das Verhältniss der Idee der Erkenntniss zu der des Seins Bemerkte.

532) Von Michelet, Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1839. Thl. 2. S. 873 f. und Steinhart a. a. O. III. S. 311—315. Vgl. was ich gegen den Letztern Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 282 ff. (vgl. jedoch LXX. S. 131 f.) bemerkt habe.

seiner Ideenlehre von den Thatsachen des subjectiven Bewusstseins aus. Nachdem er daher schon in der einleitenden Betrachtung des Euthydemos gefunden, dass Irrthum, Schein und Täuschung ein Nichtsein voraussetzen, dass aber die Läugnung des Irrthums auch die Wahrheit aufhebt, dringt er methodisch durch den Kratylos hindurch vom Aeussern zum Innern, von der Sprache zum Denken vor. Von allen niederen Gebieten des letztern findet sich hierauf im Theätetos der Irrthum des Subjects und damit auch die Unwahrheit des Objects unzertrennlich, eben dies führt zur Annahme einer höhern Erkenntniss auf der einen Seite und der jenseits der Erscheinung liegenden Ideen auf der andern. Allein andererseits müssen doch eben deshalb die empirischen Thatsachen selbst ihren Grund in den Ideen haben, mithin auch die Täuschung. Schon der Phädros, der Reden und Denken — Kratylos und Theätetos — noch directer und positiver verknüpft, weist zur Erklärung der Täuschung auf das Verhältniss der Begriffe selbst, nämlich auf die Aehnlichheit und Unähnlichkeit in ihnen hin. Aber erst der Sophist nimmt das Nichtsein selbst in diese höhere Welt auf und bringt so Fluss in ihre Starrheit hinein. Allein so scheinen wir in einen Cirkel gerathen zu sein: um der Täuschung zu entfliehen, retten wir uns zu den Ideen, und nun sollen es doch wieder die Ideen selber sein, welche die Täuschung möglich machen, oder objectiv ausgedrückt: die Idee soll der Erscheinung transscendent sein und doch die letztere in der erstern immaniren. Es ist kein anderer Ausweg, als der, welchen uns der Parmenides zeigt: das wahre Object und der letzte Grund der Täuschung, die absolute Negation, muss ausserhalb der Ideen liegen, aber trotzdem durch sie gesetzt, und, damit sie nichts desto weniger ausserhalb ihrer liegen kann, doch zugleich ewig wieder aufgehoben sein. Wie dieselbe sich aber dann trotzdem noch als eine objective Macht behaupten kann, das hat Platon nicht erklärt und konnte er nicht erklären, er schwankt zwischen einem Monismus, der allen Unterschied zwischen Idee und Erscheinung, und einem Dualismus, welcher die alleinige Realität der erstern zu vernichten droht.

Fragen wir nun, wodurch sich dies ‚Gespenst des Realismus‘[533]) in dies Endergebniss des Idealisten Platon eindrängte, so

533) So nennt Günther a. a. O. S. 83 mit Recht dies Nichts, was doch so grosse Dinge thun soll. Zum Folgenden vgl. eben daselbst S. 37 f. u. bes. 72f.

wird doch der letzte Grund wohl darin liegen, dass bereits der Ausgangspnnkt kein rein idealistischer war. Und hier hilft uns die oben S. 2 f. erwähnte Angabe des Aristoteles aus, dass dieser Ausgangspnnkt in der That in einem realistischen Systeme, dem des Herakleitos, noch vor seiner Bekanntschaft mit dem Sokrates gegeben lag. Indem er demselben das ewige Werden für die Erscheinung zugab, schien, wenn man trotzdem in ihr die Wahrheit suchen wollte, auf dem idealistischen Standpunkt kein anderes Ergebniss, als das des Protagoras übrig zu bleiben. Indem er daher diesen znnächst im Kratylos und Theätetos bekämpfte, konnte er doch in der Folge selbst den herakleitischen Boden nicht absolut verlassen, ohne gänzlich in das andere Extrem der Eleaten und ihrer Geistesverwandten überzuspringen, wovor ihn bereits die Ausschreitungen des Euthydemos und Antisthenes, welche die nothwendige Folge hiervon waren, gewarnt hatten, und so blieb nichts Anderes übrig, als Nichtsein und Werden in der obigen abgeschwächten Gestalt in die Ideen selbst hinüber zu nehmen, woraus denn unausbleiblich alles Uebrige folgte.

Und nun sehe man, wie in der That alle von uns S. 306 f. entwickelten Dunkelheiten, welche im Sophisten noch zurückbleiben, sich mit den Mitteln des Parmenides lösen. Die Gemeinschaft der Begriffe ist dort nur als Thatsache erwiesen, erst im ausserzeitlichen Uebergange findet sie ihren metaphysischen Grund. Es ist nicht, wie man dort wohl glauben konnte, eine ruhende Gemeinschaft, sondern ein lebendiger Process. Denn dort ist nicht erklärt, in wie fern sie ruhen und in wie fern sie sich bewegen. Hier sehen wir, dass sie das Letztere thun, indem sie aus einander werden, d h. ihre Vielheit ans ihrer Einheit und umgekehrt, und dass sie ruhen, indem diese beiden Seiten des Ueberganges in einem gemeinsamen neutralen Punkte erlöschen. Dort ist nicht erklärt, in wie fern die Kraft zu wirken und zu leiden, Beiden, dem Sein und dem Werden, zukommt; hier löst sich das Räthsel durch die Immanenz des Werdens im Sein, d. h. durch die obige Selbstbewegung der Idee, kraft deren sie sich selber wirkt und folglich auch erleidet. Das Wesenhafte an der Erscheinung ist endlich die Idee, folglich auch an nnserer Erkenntniss die Idee der Erkenntniss. Werden daher die Ideen im Sophisten durch die erstere bewegt, so erleiden sie damit nichts ihnen Fremdartiges, sondern nur ihre eigene Selbsterkenntniss und Selbstbewegung.

Ganz diesem Verhältnisse entspricht es denn auch, dass eine Reihe von Bestimmungen, welche im Sophisten erst entwickelt, hier ohne Weiteres vorausgesetzt werden, wie dies Zeller[534]) im Einzelnen näher bewiesen hat. So wird vor allen Dingen p. 143 A. B. 145 A. die Verschiedenheit des Eins von seinem Sein von vorn herein zugegeben, die Soph. p. 244 B. ff. erst ausführlich erhärtet wird, und könnte man dies noch allenfalls so erklären, dass eben dieser Beweis erst später nachgeholt sei, so ist doch hiermit zugleich die Unterscheidung des substantiellen Seins (παντελῶς ὄν im Sophisten p. 248 E.) und des accidentellen, welches blos durch Theilnahme ist, verbunden, und auf diesem Unterschiede beruht wieder der der Ideen- und der Erscheinungswelt, die gleich an die Spitze des Dialogs gestellt ist, während alle frühern ihn nur in indirecter Andeutung enthalten oder wenigstens die ausdrückliche technische Bezeichnung εἶδος oder ἰδέα vermeiden, ein sicheres Kennzeichen, dass dieser Unterschied bereits als ein fest begründeter erscheint, so dass Steinhart's[535]) Behauptung, das substantielle Sein werde hier noch nicht als solches anerkannt oder bezeichnet, vollkommen räthselhaft ist. Im Gegentheil, die Ideen und damit doch wohl das substantielle Sein werden noch am Schlusse des ersten Haupttheils ausdrücklich festgehalten, und es handelt sich nur noch um ihre genauere Fassung der Art, dass sie den obigen Einwänden nicht mehr unterliegen. Im Sophisten springt die Untersuchung, wie wir S. 300 gezeigt zu haben glauben, gerade an dem Punkte in dieser Beziehung ab, wo der Anfang des Parmenides wieder einsetzt, nämlich bei der blos factischen Verschiedenheit beider Welten, welche ein rein negatives und exclusives Verhältniss, ein Nebeneinanderbestehen von beiden noch vollkommen möglich erscheinen lässt, wie es eben die Einwände im ersten Theile des Parmenides voraussetzen, und der zweite Theil ist eben der Berichtigung dieser Annahme geweiht.

VI. Vermuthungen über den Philosophos.

Freilich so viel mag allerdings richtig sein, wenn Michelet[536]) sagt, der Parmenides wie der Theätetos lieferten zunächst nur ein negatives Resultat und bedürften daher noch einer positiven

534) Platonische Studien S. 185. 186—190. 192 f.
535) a. a. O. III. S. 314.
536) Am vorhin angef. O.

Ergänznng; nur aber folgt daraus nicht, dass diese für beide gerade im Sophisten gesucht werden muss. Sondern für den Theätetos ist sie allerdings im Phädros und im Sophisten, p. 260 A.— 264 B., enthalten, für den Parmenides aber kann recht wohl zu diesem Zwecke der versprochene, aber nicht ins Werk gesetzte Philosophos bestimmt gewesen sein. Denn die Vermuthung[537]), als ob vielmehr der Parmenides selbst dessen Stelle vertrete, unterliegt mindestens gegründeten Bedenken.

Wir haben nämlich oben (S. 312) aus Soph. p. 217 C. gemuthmasst, dass bei der Abfassung des Sophisten auch der Plan zum Parmenides schon in Platons Geiste lag, und aus Soph. p. 254 B. verglichen mit p. 253 C. könnte man sogar folgern wollen, dass er damals die Vollendnng des ‚Philosophen' wenigstens in der ursprünglich beabsichtigten Gestalt bereits aufgegeben hatte[538]). Allein der Anfang des Politikos, p. 257 A., bringt eine neue Ankündigung desselben, nnd wollte man sagen, dass auch so derselben durch den Parmenides Genüge gethan sei, so kommt doch im weitern Verlauf eine zweite Vorausdeutung auf eine Untersuchung, welche noch viel schwieriger und langwieriger sein werde, als die über das Nichtseiende im Sophisten, nämlich über das höchste Mass der Ideenwelt (αὐτὸ τἀκριβές), d. h. nach dem ganzen Zusammenhang: über die oberste Idee, die des Guten, p. 284 C. D. Da nun aber gerade hiervon im Parmenides nicht die Rede ist, so müsste Derjenige, welcher trotzdem die obige Ansicht vertreten wollte, annehmen, dass die letztere Ankündigung gar nicht auf denselben Gegenstand, wie die erstere, nnd zwar auf andere, uns wirklich in Platons Schriften vorliegende Untersuchungen gerichtet sei.

Und in der That, man könnte glauben, dass sich Philebos und Republik (im sechsten Buche) schon um der Verwandtschaft des Inhalts mit dem Politikos willen zu diesem Zwecke empföhlen. In allen drei Dialogen werden Ethik und Dialektik verknüpft, und dazu bietet begreiflicherweise die Idee des Guten den vornehmsten Anhaltpunkt. Im Philebos zeigt sich ferner ganz dieselbe Anknüpfung an das πέρας und ἄπειρον der Pythagoreer, wie schon im zweiten und dritten Abschnitte des Staatsmannes, so dass der

---

537) Von Zeller, Plat. Stud. S. 194 und Stallbaum Opp. VIII, 2. S. 52 ff. IX, 1. S. 50 ff. und schon Richter a. a. O. S. 56.

538) Vgl. Hertel, *Commentationum de Platonis Politico specimen*, Halle 1837. 8. S. 15 f.

erstere Dialog recht eigentlich als die Fortsetzung des letzteren erscheint.

Allein im Philebos wird die Idee des Guten nicht in ihrer Reinheit, sondern lediglich in ihrem Zusammenhange mit dem höchsten Gute betrachtet, mithin als solche nur skizzirt und keineswegs langwierige und schwierige Untersuchungen über sie angestellt. Das sechste Buch der Republik dagegen ergänzt uns allerdings, was wir im Sophisten und Parmenides noch vermissen; während hier das Sein noch als die höchste Idee erscheinen könnte, müssen wir doch nothwendig bedenken, dass dies auch noch aus einem andern, als dem S. 349 angeführten Grunde unzulässig ist, so fern nämlich bei der bisherigen Begründung der Ideenlehre vielmehr idealistisch von der Erkenntniss ausgegangen ward, so dass also die Idee derselben folgerecht höher stehen müsste, als die des Seins. Allein Platon hat die realistische Betrachtungsweise nicht ganz überwunden, und so kommen beide vielmehr gleich zu stehen: die Erkenntniss **ist**, aber wiederum ist das Sein nur als ein **erkanntes**, denn sonst wäre es keine Idee. Dieser Dualismus muss daher durch eine noch höhere Idee, die dann eben deshalb das metaphysisch Gute und Vollkommene, das Absolute ist, aufgehoben werden, welche durch ihr bloses Sein sich selber erkennt und umgekehrt an ihrer Selbsterkenntniss zugleich ihr Sein hat[539]). Sie ist es daher, welche allen anderen Ideen, beziehungsweise auch sogar der Materie und mithin auch den Erscheinungsdingen die Erkenntniss (im activen und passiven Sinne) so gut, wie das Sein zubringt[540]); sie ist mit anderen Worten die

539) **Schleiermacher**, Gesch. der Phil. S. 103. **Deuschle**, Die plat. Sprachphil. S. 28. Ich stimme daher weder für **Bonitz** (s. folg. Anm.), welcher die Erkenntniss, noch für **Hermann**, *Vindiciae disputationis de idea boni*, S. 8. ff., welcher das Sein für das Primitive an der platonischen Ideenlehre erklärt, denn in beiden Fällen wird es unbegreiflich, warum sich nicht Platon bei jener oder aber bei diesem als höchster Idee beruhigt, sondern das Gute über beide gestellt hat. So sehr ich daher mit **Bonitz** über die Identität Gottes mit der Idee des Guten einverstanden bin, so unterliegt doch in der That seine Auffassung dieser Sache, nicht aber die meine, den dort entwickelten Einwürfen **Hermann's**.

540) **Bonitz**, *Disputationes Platonicae* S. 25, der freilich nur vom Sein allein spricht. Vgl. das von mir Jahn's Jahrb. LXVIII, S. 284 gegen ihn Bemerkte, obwohl im Uebrigen das dort Behauptete nach dem Obigen zu berichtigen ist.

wirkende Ursache des ganzen lebendigen Processes, welchen wir im Parmenides gewonnen haben. Sie ist es daher ohne Zweifel, welche im Timäos mythisch zum Weltbildner personificirt wird, denn nur auf der Voraussetzung, dass nicht die Idee des Guten selber diese bewegende Kraft sei, beruht ja die Meinung derjenigen, welche von ihr noch den persönlichen Gott Platon's unterscheiden wollen, gleich als ob nicht durch das Attribut des schöpferischen und daher zugleich willenskräftigen Selbstbewusstseins alle Bedingungen der Persönlichkeit, so weit diese Kategorie überhaupt auf Gott anwendbar ist, erfüllt wären. Oder sollten wir darin irren, so wolle man bedenken, dass erst das Christenthum den Blick für den eigentlichen Lebensnerv der Persönlichkeit geschärft hat, und dass daher auch Platon noch keine tiefer greifende Bedürfnisse empfinden konnte. Ja, noch mehr, Niemand wird, glaube ich, dem Augustinus die Annahme eines persönlichen Gottes absprechen, und doch ist sein Gottesbegriff kein anderer, als der platonische, mit grösserer Klarheit und Consequenz durchgeführt. Die Idee des Guten ist aber allerdings nicht blos die kraftthätige Ursache, von welcher alles Andere ausgeht, sondern auch der absolute Endzweck, zu dem es wieder zurückstrebt, denn dieser Zweck ist für ein Jedes, derjenigen Vollkommenheit theilhaftig zu werden, deren es fähig ist, und die höchste Idee ist eben nur dadurch selber vollkommen, dass sie sich auch als vollkommen bethätigt, d. h. nach dem Obigen jenen ganzen Process von sich ausgehen lässt und wieder in sich zurücknimmt, und da die platonische Materie das Nichts ist, so findet man beim Platon den christlichen Schöpfungsbegriff wieder, nur aber als dauernde Schöpfung gefasst und mit Ausschluss des Weltanfangs, wie sich späterhin zeigen wird.

Dieser ganze Zusammenhang ist nun allerdings im sechsten Buche der Republik unverkennbar, aber von einer solchen mühsamen, streng wissenschaftlichen Ableitung, wie sie im Politikos versprochen wird, ist dort keine Spur. Folglich war für eine solche der Philosophos bestimmt. Er sollte ohne Zweifel das System der reinen Ideen aufbauen und zwar ohne Frage wiederum vermittelst der indirect-hypothetischen Methode. Denn ausdrücklich lehrt der Phädon, p. 101 D., die fortgesetzte Anwendung derselben bis zur obersten Idee hin, und in der That muss sie auf dem Gebiete der Ideen selbst nicht minder ein fortgesetztes Hülfsmittel der In-

duction bleiben, da die Ideen eben so gut gegen einander eine negative, ausschliessende Seite haben, als gegen die Erscheinung (vgl. S. 340).

Die Ausführung dieses Unternehmens unterblieb, vermuthlich weil sich Platon dermalen ihr noch nicht gewachsen fühlte und sie daher verschob, um zuerst die Construction des endlichen Daseins nach den Ideen zu versuchen, die auch auf der bisher gewonnenen sichern Grundlage bereits möglich war. So kam es, dass er das noch Fehlende vorläufig und theilweise in die Darstellungen der letztern Classe einfügte und so den constructiven Charakter derselben mit vielfachen Momenten eines indirect-epagogischen Verfahrens versetzte, bis ihm denn endlich jene frühere Aufgabe die menschliche Kraft überhaupt zu übersteigen schien und er so auf seinen spätern mystischen und popularisirenden Standpunkt herabgedrückt wurde. So gestalten sich aber, mit Ausnahme der Gesetze, welche auf diesem spätern Standpunkte stehen, auch die nachfolgenden Werke noch zu Vorläufern des niemals erschienenen Philosophos. Vor allen aber tragen die drei nächsten das Gepräge von Uebergangsdialogen an sich[541]).

Das Gastmahl.

I. Die Einrahmung (p. 172—174 A.).

Die beiden Zwecke, welchen die Form der Wiedererzählung beim Platon dienen kann, die grössere mimische Lebendigkeit und die idealere Färbung des Ueberlieferten, treffen im Gastmahl zusam-

541) Nach Hermann's Vermuthung, Gesammelte Abhh. S. 301, unterblieb der Philosophos, weil sich Platon allmählich immer mehr überzeugte, dass die schriftliche Darlegung sich für die obersten Principien nicht eigne. Es hängt dies mit Hermann's Ansicht über den vorbereitenden Charakter der schriftlichen Lehrweise für die mündliche zusammen, welche ich Anm. 429 zu widerlegen versucht habe. Giebt man ihr vielmehr mit Platon selbst die Aufgabe der Nachhülfe, so ist diese umgekehrt gerade bei den obersten Principien am Nothwendigsten. Im Uebrigen s. m. Prodr. S. 103. Auch in der Schilderung der pythagoreischen Einflüsse auf Platon's Auffassungs- und Darstellungsweise kann ich Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 510 ff. nur mit den Modificationen beistimmen, welche durch meine Ueberzeugung, dass Platon schon bei der Abfassung des Gorgias die Schrift des Philolaos kannte (S. 107 ff.), und, ganz davon abgesehen, durch die

men. Der letztere Zweck wird namentlich dadurch erreicht, dass sie erst aus der zweiten Hand nnd gar nicht unmittelbar vom Sokrates selber stammt. So entsteht insonderheit mit der Einkleidung des Parmenides eine Aehnlichkeit, die sich bis ins Einzelne verfolgen lässt. Doch sind andererseits auch die Unterschiede stark genug, um wenigstens die historische Grnndlage der berichteten Zusammenknnft im Gegensatz gegen die im Parmenides zu beglanbigen. Dort ist allem Anscheine nach Sokrates bereits todt, weil sich die im philosophischen Interesse geschehenden Nachforschungen des Kephalos sonst an die nrsprünglichere Quelle hätten wenden müssen[542]); hier dagegen sind es blose Geldmenschen, welche mithin aus reiner Nengierde, ans bloser athenischer Hör- und Redelust eine ähnliche Nachfrage anstellen und sich daher bei der Anhörnng des nächsten Gewährsmannes beruhigen; hier ist, abgesehen davon, dass Sokrates noch lebt, der Zeitraum ein weit geringerer, welcher die Unterrednng von der Wiedererzählung trennt; auch ist das Gespräch nicht, wie dort, schon ein fast aus dem Gedächnisse der Menschen entschwundenes, sondern noch vielfach in ihrem Munde (Phönix, Glankon und Glaukon's Berichtgeber); die Nachfrage des Apollodoros beim Sokrates selbst erinnert fernerhin eher an die ähnliche Einkleidung im Theätetos; endlich sind die beiden Berichterstatter Aristodemos und Apollodoros mit ihrer blinden Anhänglichkeit an den Sokrates dnrchaus zu einer treuen Wiedergabe geeignet. Namentlich der Erstere ist ganz ein Bild jener unselbständigen Sokratiker, welche mit Aufgabe aller eigenthümlichen Ansichten nicht einmal von den Worten des Meisters abznweichen wagten nnd denselben bis in die Aensser-

Spuren im Staatsmann nnd Parmenides, dass die pythagoreische Lehre nicht erst nachträglich, sondern schon bei der Gestaltung der Dialektik selbst berücksichtigt ward, nöthig werden. In der letztern Beziehung nähere ich mich mehr an Stallbaum an; wenn aber derselbe Opp. IX, 1. S. 32—45 vermuthet, dass Theätetos, Sophist, Staatsmann und Parmenides vom Platon zwar schon auf seinen Reisen entworfen, aber erst in Athen sofort nach seiner Rückkehr znsammen herausgegeben seien, so sind nicht blos die Voraussetzungen, auf welche sich diese Annahme stützt, zum Theil unrichtig (s. Anm. 302. 438), sondern es widerlegt sich dieselbe auch schon aus den Anm. 483 entwickelten Gründen, da die abweichende Erklärung der dort angeführten Stellen durch Stallbaum als einer Polemik gegen die Megariker nach Anm. 446 (vgl. S. 308) fällt.

542) Böckh, Berliner Sommerkatalog 1839.

lichkeiten seiner Erscheinung nachahmen (*ἀνυπόδητος αεί*, p. 173 B.), wie ihn denn die Natur selbst bereits in der Kleinheit seiner Gestalt dem Sokrates ähnlich gebildet hat. Bescheiden bis zur Schüchternheit, wagt er selbst unter dem Schutze des Sokrates kaum, ungeladen zum Gastmahle zu kommen, p. 174 B. C., und als er trotzdem durch dessen Zurückbleiben allein auf demselben erscheint, zeigt er eine sichtbare Verlegenheit, p. 174 D. E.

Eine ganz andere Natur ist nun freilich Apollodoros, denn in seiner schwärmerischen Verehrung für den Sokrates tritt zwar auch das Moment historischer Treue in der Wiedererzählung, weit mehr aber noch die höhere Begeisterung in der Auffassung des Wiedererzählten hervor, welche nicht minder zu einer im tiefern Sinne treuen und eindringlichen Wiedergabe solcher begeisterter Reden gehört[543]). Oder, tiefer gegriffen, da in der philosophischen Liebe Erkenntniss und Mittheilung sich verschmelzen, so ist selbst die Mittheilung fremder Gedanken über die Liebe nur bei eigener Begeisterung und Liebe denkbar, weil nur diese ein Verständniss derselben ermöglicht. Sie durfte daher freilich auch schon dem Aristodemos nicht fehlen, wenn sie auch bei diesem umgekehrt erst in zweiter Linie hervortritt: seine treue Liebe zum Sokrates schliesst auch die zur Philosophie ein, weil Sokrates eben die personificirte Philosophie ist. Ueber diese persönliche Beziehung als solche kommt nun allerdings auch Apollodoros nicht eigentlich hinaus, und wenn daher Beide hiernach nicht ausserhalb einer innern Beziehung zu dem eigentlichen Gegenstande des Gespräches stehen, sondern gleichfalls zu den concreten Erscheinungen gehören, in welchen sich die philosophische Liebe innerhalb des Dialogs verwirklicht und verbildlicht, so bleiben sie doch eben damit auf eine der unteren Stufen in der philosophischen Liebeskunst der Diotima herabgedrückt. Nur bleibt Apollodoros dabei nicht so sehr bei den Aeusserlichkeiten stehen, er erhebt sich vielmehr ausdrücklicher zu dem Bewusstsein, dass die Liebe zu Sokrates Person auch die zur Philosophie in sich fasst, und mithin zu grösserer Selbständigkeit und erfährt eine tiefere Einwirkung hiervon auf den innern Menschen, er entwickelt trotz seiner Absicht einer unbedingten Abhängigkeit vom Sokrates doch

543) Vgl. auch Herm. Schmidt in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1852. S. 378. Anm.

eiue tief greifeudc Abweichnug von demselben. Aber freilich ist andererseits diese Selbständigkeit vnd diese Abweichung keine durchaus löbliche; statt das Gefühl der Abhängigkeit von seinem geliebtcu Meister durch ein frisches nnd frohes Streben auszufüllen, verfällt er durch dasselbe in eine trübe Selbstquälerei; statt das äussere Leben zu verklären, wie Sokrates, kehrt er gegen dasselbe die Schroffheit des Kynismus. Uud dabei verwandelt sich denn, wie es zu geschehen pflegt, die anfängliche Demuth seiner Selbstquälerei in geistlichen Hochmuth über dieselbe, in eine verächtliche Erhebnug über Andere, welche noch nicht zu seiner Höhe vorgedrungeu sind, p. 173 A. D., und er wird nuumehr sogar zu einem tadelnswertben Gegenbilde des bescheidenen Aristodemos. Und hier ergiebt sich denn auch die tiefere Bedeutung davon, warum seiue beidesmaligen Erzählungeu gerade unpbilosophischen Geldmännern vorgetragen werden. Die philosophiscbe Liebe besteht eben in dem Streben nach Reinigung und Veredlung aller sinnlichen Welt- und Lebensverbältnisse, sie soll nicht weltflüchtig, sondern weltüberwindeud sein, und ihre Darstellung selbst wird daber an Mänuer gerichtet, welche ganz in das siunliche Treiben verstrickt sind, um sie, wo möglich, aus demselben emporzuheben, nnd der Kyniker selbst, wenn er von der Liebe reden will, kann trotz des Widerspruches mit sich selber nicht umhin, diesen Weg einzuschlagen. Aristodemos, Apollodoros und Alkibiades vertreten alle drei die falsche Stellung der Philosophie zur Welt uach den drei möglichen, uuter sich entgegengesetzten Richtungen. Aristodemos, gleich schüchtern und devot gegen die äussereu Formen, wie gegen den inuern Kern, vermag eben so wenig einen Einfluss nach anssen hin zu üben, wie Apollodoros, welcher umgekehrt sich gegeu diese Aeusserlichkeiten lediglich abweisend und uegirend verhält. Ganz im Gegensatz gegen beide stürzt sicb Alkibiades vielmehr mitten in den Strudel des Lebens hinein, um es zu beherrschcu; in Wahrheit aber verliert er bald sein besseres Theil an dieselbe nnd wird ein Sklave der Welt, weil auch er uicht zuvor iu die Tiefeu der Philosophie eingedrungen ist, sondern mit ihr nnr uoch durch seine persönliche Liebe zum Sokrates zusammenhäugt. So ist er eben so sehr dazu geeignet, nicht den Eros, soudern den Sokrates zu schildern, als die beiden Anderen, nicht ihre eigcue Ansicht über die Liebe vorzutragen, sondern nur die Anderer zu erzählen. Ueberdies aber erweist sich in dem Gegeu-

satze von allen dreien gegen einander der wunderbare Reichthum in den Einflüssen der Erotik des Sokrates auf die verschiedenartigsten Naturen, denn die Wirksamkeit des Philosophen, wenn sie eine wahrhafte sein soll, muss anknüpfen an alle und mithin an die entgegengesetztesten ,nur irgend erregbaren Punkte.'

Ist nun aber durch die obige Einkleidung jeder Schein eines wortgetreuen Berichtes von vorn herein entfernt, so ist es durch sie auch möglich gemacht, nur die wichtigsten von den gehaltenen Reden und auch von diesen nur den ungefähren Inhalt wiederzugeben, d. h. sie so zuzurichten, dass sie zu einem förmlichen Gedankensysteme zusammentreten, p. 173 E. 178 A. 180 C. Mit anderen Worten, die äussere Einkleidung ist geschichtlich, die Reden im Ganzen sind fingirt[544]). Ueberdies aber wird durch jene Auslassung ganzer Reden das Gezwungene vermieden, als ob die aufsteigende Stufenfolge, welche die Ansichten der Redner bilden, so ganz genau ihrer zufälligen Lage bei Tische — nur freilich in umgekehrter Ordnung von oben nach unten, p. 177 D. E. — entsprochen hätte. Demselben Zwecke dient die Unterbrechung der Reihenfolge durch den Schlucken des Aristophanes, und durch dieses zweite Mittel weicht Platon überdies der Gefahr aus, durch wiederholte Hervorhebung oder Anwendung des ersten schleppend zu werden, zu welcher sich überdies nirgends ein recht angemessener Platz gefunden hätte, wenn einmal die Zwischenhandlungen gerade so eingekleidet werden sollten, wie sie es sind. Das Unangemessene, was dadurch freilich wiederum entsteht, dass alle unwichtigen Reden gerade hinter die des Phädros fallen, wird reichlich dadurch aufgewogen, dass vom Pausanias ab die Bedeutung der Reden zu sehr wächst, um nicht den Gedanken, als hätten sich zwischen sie ursprünglich andere, minder bedeutende eingeschoben, unharmonisch empfinden zu lassen, während die des Phädros als ,gemeinsame Einleitung' allen voraufgehen musste. Zu Gunsten hiervon müssen wir selbst den unvermeidlichen Widerspruch mit in den Kauf nehmen, dass Aristodemos als der vorletzt Ankommende nur noch unmittelbar unter dem Eryximachos seinen Platz finden kann, p. 175 A., während doch die betreffenden

544) Hommel vor seiner Ausg. (Leipzig 1834. 8.) S. XX. f. Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 523 u. 681. Anm. 593. Zeitschr. f. d. Alterth. 1836. S. 322. Im Uebrigen vgl. man über diesen ganzen und den folgenden Abschnitt Steinhart a. a. O. IV. S. 205—218.

Zwischenhandlungen durchans der Annahme widerstreben, als ob seine Rede an der betreffenden Stelle weggelassen wäre[545]).

II. Die Einleitung und die Zwischenhandlung zwischen den fünf ersten Reden.

Auch die weitere Einkleidnng (bis p. 178 A.) sucht alle änsseren Znthaten der gewöhnlichen Gastmähler, Flötenspielerinnen nnd Wetttrinken, mit einem Worte Alles, was den Charakter ernster Betrachtung trüben könnte, von dem gegenwärtigen zn entfernen und von dem Charakter eines Symposions gleichsam nur die ideale Seite eines erhöhten Frohsinnes, einer erregteren heiteren Geistesstimmung übrig zn lassen, wozn es anch gehört, dass nicht das eigentliche Siegesfest, sondern die rnhigere Nachfeier in einem kleineren auserlesenen Kreise zum Schauplatze dieser Reden gewählt wird. Die Anregung zn denselben aber geht von zwei Tischgästen ans, welche vorzngsweise zn einer solchen geeignet sind nnd demnach schon hier ihre Charaktere entwickeln, znnächst von dem Arzte Eryximachos, einem sehr ehrenwerthen, aber von Pedanterie, Selbstgefälligkeit nnd Wichtigthnerei nicht wenig erfüllten Manne, und sodann beziehungsweise vom Phädros, dem nnbedingten Verehrer seiner ärztlichen Weisheit. Der Erstere wirft sich sofort znm leiblichen nnd geistigen Gesundheitsrathe der Gesellschaft auf, indem er die Schädlichkeit des Ransches erörtert, nnd benutzt zugleich diese Gelegenheit, nm sich dem Letzteren für seine Verehrnng erkenntlich zu zeigen, indem er einem lange gehegten Lieblingswunsche desselben zur Erfüllnng verhilft, znmal da er anf diese Weise die Rolle des Protectors über ihn, welche Phädros ihm zngesteht, wirklich spielen kann. Phädros nämlich erscheint auch hier, wie im Dialog seines Namens, als nnersättlicher Redefrennd nnd weiss sich nicht wenig damit, in dem Eros ein nenes, bisher noch nnverarbeitetes Thema anfgefnnden zu haben. Es liegt anf der Hand, warum er daher zum ‚Vater‘ dieses ganzen Redewettkampfes geeignet ist, nnd andererseits eben so sehr, warum er, der nnselbständige Verehrer

545) S. p. 193 E. Hiernach ist zu berichtigen, was ich im Prodr. S. 62 bemerkt habe, woranf ich im Uebrigen für das Genauere verweise. Auch schon in dem Contrast zwischen der Abfolge nnd dem innern Werthe der Reden, nnd darin, dass Sokrates als der zuletzt Gekommene anch zuletzt spricht, liegt ein neckisches Spiel: ‚die Letzten sollen die Ersten sein!‘

fremder Auctorität, sich nicht selber als solchen einführt, sondern durch eine solche fremde Auctorität einführen lässt. Die ängstliche Scheu beider Männer vor dem Rausche steht aber eben so gut, wie die Unmässigkeit des Aristophanes, welche sich durch seinen Schlucken beurkundet, im Contrast gegen die Art, wie schon hier die Herrschaft des Sokrates über seinen Körper erwähnt wird. Im Gegensatz gegen die Weichlichkeit des Eryximachos und Phädros hat er denselben so gestählt, dass er der Anstrengung des Trinkens nicht unterliegt, aber es ist dies rein durch die Energie seines Geistes geschehen und nicht, wie beim Aristophanes und wohl auch beim Agathon, selbst aus einem sinnlichen Motive, aus der Liebe zum Weingenusse und aus einer daraus hervorgehenden Uebung, welche doch, wie aus Aristophanes Beispiele zu ersehen, so wenig vorhält, dass der Körper trotzdem gegen den reichlichen Genuss reagirt. Dieser Umstand eben so wohl, als die Ekstase des Sokrates — um der Kürze halber diesen wenig bezeichnenden Ausdruck zu gebrauchen — p. 174 D. 175, bereitet auf die entsprechende Schilderung von Seiten des Alkibiades und die Ereignisse am Schlusse des Ganzen vor. Nicht minder bedeutungsvoll ist es, dass Sokrates gerade neben den Agathon gelagert wird und dass sich nunmehr ein scherzhaftes Gespräch über ihre gegenseitige Weisheit erhebt, welches gerade an jene obige Versenkung des Sokrates in tiefes Nachdenken mit Vergessenheit der ganzen Aussenwelt anknüpft. Deutlich erscheint die letztere in Alkibiades' Rede als ein Bestandtheil philosophischer Begeisterung, und eben so deutlich werden wir durch jenes Zusammenliegen des Philosophen mit dem Dichter aufgefordert, beide auch nach dem innern Werthe ihrer Begeisterung und ihrer durch sie erzeugten Weisheit zusammenzuhalten. Dionysos soll Schiedsrichter zwischen ihnen Beiden sein, d. h. einmal der innere Werth ihrer nachfolgenden beim Weine gehaltenen Reden soll darüber richten, und das andere Mal wird Dionysos selbst nicht blos als Gott des Weines, sondern auch der Begeisterung aufgefasst. Und gerade als nur noch die Reden des Agathon und des Sokrates übrig sind, da wird das hier abgebrochene Gespräch fortgesetzt und der Widerspruch hervorgehoben, dass der Tragiker nicht, wie der Philosoph, die Würdigung seines Strebens in sich selber findet, sondern nach der Anerkennung der Menge geizt, während er doch zugleich sich selbst und sein Urtheil, so

wie das der Einsichtigen weit höher stellt; wenn auch der friedliche und harmonische Geist des Ganzen es nicht duldet, dass dieser Widerspruch in seiner vollen Schroffheit hervortritt; vielmehr, ehe dies noch geschieht, unterbricht der ungeduldige Phädros dies Zwischengespräch und mahnt an die Vollendung der Reden, p. 193 E. — 194 E. Aber schon dies genügt, um die Siegesfeier des Dichters, welche gerade begangen wird, in die des Philosophen umzuwandeln und dem erstern nur den zweiten Preis zu ertheilen, weshalb denn auch Alkibiades von den Bändern, welche er zum Schmucke des Agathon bestimmt hat, einen guten Theil für das Haupt des Sokrates zurücknimmt, p. 213 D. E., und weshalb Platon selber zwar den Vorschlag, den Agathon noch nach dem Sokrates zu loben, hervortreten, zugleich aber es nicht zu seiner Ausführung kommen lässt, p. 222 E. ff. So bereitet auch dies auf die Gruppe vor, welche am Schlusse des Ganzen allein noch wachend geblieben.

Mit gleicher Feinheit wird auch die Unmässigkeit des Aristophanes behandelt, indem die wirkliche Ursache seines Schluckens, das Gelage des vorigen Tages (*ὑπὸ πλησμονῆς*) durch den verallgemeinernden Zusatz *ἢ ὑπό τινος ἄλλου* in ein unbestimmtes Dunkel zurückgeschoben wird, p. 185 C. Allem Anscheine nach schliesst ferner die Bemerkung, dass sein ganzes Streben im Dionysos und der Aphrodite aufgehe, p. 177 E., einen versteckten Tadel in sich. Zunächst zwar dürfte, wenn durch das Erstere seine Komödien bezeichnet werden, weil das Drama zum Dionysoscultе gehörte, auch das Letztere nicht ausser Beziehung zu ihnen stehen, nicht als ob die Liebe eine Hauptrolle in ihnen spielte[546]), sondern Aphrodite bezeichnet im Symposion durchgehends nicht die Göttin der Liebe, sondern vielmehr die ihres Correlats, des Liebreizes und der Schönheit. Die Komödie steht aber, wie alle Kunst im Dienste des Schönen. So dient diese Bemerkung vielmehr zur Anknüpfung dessen, dass das gegenwärtige, dem Dionysos geweihte Fest vielmehr zur Verherrlichung des Eros benutzt wird. Es hat dies nämlich ganz dieselbe Bedeutung, wie die Zusammenstellung des Sokrates mit dem Agathon, denn Eros ist der Schutzherr der Philosophen, so wie Dionysos der Dichter, aber Beide

546) Wie L. J. Rückert in seiner Ausgabe (Leipzig 1829. 8.) z. d. St. meint. Dies liesse sich überdies doch wohl auch kaum aus Aristophanes Komödien nachweisen.

sind verwandt, denn Beide dienen der Aphrodite: Dionysos ist nur eine niedere Form des Eros, unter die Liebe in ihrem ganzen Umfange ordnet sich die poetische so gut, wie die philosophische Begeisterung ein. Platon knüpft hier offenbar an die Volksvorstellung an, welche den Eros zum Sohn der Aphrodite machte, aber auch den Bakchos wenigstens in eine Art von Wahlverwandtschaft zu ihr setzte[547]). Aber allerdings reicht diese Erklärung nicht hin, denn warum wird dies blos vom Aristophanes und nicht auch vom Agathon gesagt, bei dem letztern vielmehr, wie man aus der Zusammenstellung mit dem Pausanias sieht, nur das persönliche Liebesverhältniss zu diesem ins Auge gefasst? Auch beim Aristophanes wird daher nicht blos an seine Kunst, sondern auch an sein Leben zu denken sein, d. h. an seinen reichlichen Weingenuss und an eine Verehrung der Schönen, wenn auch vielleicht nicht männlichen, so doch weiblichen Geschlechts, die wohl nicht gerade ängstlich die Schranken der Keuschheit bewahrt haben wird[548]). Eben so hindert Nichts, umgekehrt beim Agathon zugleich an seine Kunst zu denken, da eben absichtlich kein directer Grund für die Vermuthung angegeben ist, dass er gerne dem Vorschlage des Phädros beistimmen wird. Kunst und Leben fallen hier aus einander, anders, wie beim Sokrates, welcher überhaupt Nichts ausser den Liebessachen versteht. In der Zusammenstellung des Aristophanes mit ihm liegt endlich auch die Andeutung, wie wenig derselbe zu seiner Verspottung in den ‚Wolken' berechtigt war, und die Umwandlung von einem Verse derselben ‚in ein ehrenvolles Zeugniss' durch den Alkibiades, p. 221 B. begründet; ähnliche Verunglimpfungen lagen aber auch dem Processe des Sokrates zu Grunde, und auch auf diesen fehlt daher eine flüchtige Anspielung durch eben denselben, p. 219 C., und somit eine gewisse apologetische Tendenz nicht[549]).

547) S. **Stallbaum** z. d. St.: *quia Venus cum Baccho solebat consociari et utrumque numen ad conviviorum hilaritatem valebat,* und die von ihm angef. Citate.

548) So viel gebe ich allerdings **Fortlage**, Philosophische Meditationen über Plato's Symposion, Heidelberg 1835. 8., **Delbrück**, Bonner Sommerkatal. 1839 und **Stallbaum** Opp. I, 3. (3. Ausg.) S. XLVII zu, welche alle eine Rache gegen den Aristophanes für dessen ‚Wolken' finden wollen. S. dagegen Jahn's Jahrb. XLVIII, S. 594, obwohl das dort Gesagte nach dem hier Bemerkten zu modificiren ist.

549) S. **Delbrück** a. a. O.

Der Schlucken des Aristophanes giebt übrigens dem Eryximachos sofort wieder Gelegenheit, mit seiner Kunst wichtig zu thun, p. 185 C. — E., dem Aristophanes aber wiederum, den etwas unbestimmten Charakter der Rede des Eryximachos zu verspotten und namentlich den Widerspruch hervorzuheben, dass er Harmonie und Mass für das Höchste erklärt und doch gegen ein so geringes Uebel ein so gewaltsames Mittel, wie das Niesen, anzuwenden genöthigt ist, p. 189 A. — C.[550]). Also fällt Theorie und Praxis auch bei ihm aus einander, während der wahre Eros gerade diesen Gegensatz, wie sich weiter unten zeigen wird, auflöst. Auch vom Alkibiades wird weiter unten die sich vordrängende Weise des Arztes, sich in allen Stücken zum Leiter der Tischunterhaltung aufzuwerfen, verspottet, p. 214 A. B.

Dass nun die Form der Reden des Phädros, Pausanias und selbst wohl des Eryximachos sich an die damalige sophistische Rhetorik anschliesst, wird wiederholt angedeutet, p. 177 B. 185 C. 208 C.; vergeblich würde es indessen sein, in irgend einer von ihnen die bestimmte Manier irgend eines berühmten Sophisten oder Redners der damaligen Zeit wiederfinden zu wollen[551]). Die einzige Ausnahme, die des Agathon, welcher die Redeweise des Gorgias nachahmt, wird auch ausdrücklich bemerkt, p. 198 C. Aber auch im Inhalt und in der Anordnung derselben findet sich überall der sophistische Zeitgeschmack wieder, welcher, von einem lebhaften Bildungstriebe durchdrungen, Alles auf eine wissenschaftliche Formel zurückzuführen sucht, aber sich auch mit der ersten besten zu diesem Zwecke begnügt und daher, wie im Eryximachos, das Nichtige und das Bedeutende mit der gleichen Wichtigkeit behandelt oder gar diese Formel, wie im Pausanias, zur Rechtfertigung alles Bestehenden, und sei es auch noch so unsittlich, benutzt, wie wir einen ähnlichen Conservativismus schon beim Protagoras im Dialog seines Namens fanden. Oder da diese Formel nicht wirklich aus dem innern Leben der Sache hervorgeht, sondern ihr nur von aussen aufgedrückt wird, so bildet sie auch keine fruchtbringende Methode, sondern nur ein hohles, äusserliches Schema, bei welchem der Gedanke dürftig und unentwickelt bleibt, wie beim Phädros, oder in ungeordneter Man-

550) Steinhart a. a. O. IV. S. 216.

551) Den Beweis hierfür glaube ich in meinem Prodromus S. 45 — 50 geliefert zu haben.

nigfaltigkeit sich äussert, wie beim Agathon, so dass es auch so zu keiner bestimmten Anschauung der Sache, sondern nur zu einer buntscheckigen Verworrenheit kommt, welche ihre Widersprüche hinter einem tönenden Phrasengeklingel verbirgt. Im Aristophanes endlich lässt sich zwar nach Form nnd Inhalt nichts Sophistisches finden, aber es erhebt sich doch anch seine Rede nicht wesentlich über den Standpunkt des gemeinen, sophistisch gebildeten Bewusstseins, und es zeigt sich dergestalt wiederum, dass ihm selbst weit eher die Zusammenstellung mit den Sophisten gebührt, welche er in seinen Wolken dem Sokrates hat angedeihen lassen. Hochmuth und Dünkel sind die Folgen dieser scheinbaren Weisheit, ganz im Gegensatz gegen die sachgemässe Bescheidenheit des Sokrates, welche mit der richtigen Erkenntniss vor Allem die eigenen Mängel erkennt nnd daher auch den Tadel Anderer in eine urbane Form kleidet (s. n.), während der hochfahrende Ton, welchen sich Phädros, p. 180 A., und Eryximachos, p. 187 A., bei demselben erlauben, anch da ungehörig ist, wo er etwas Richtiges hat. So zieht denn gleich

III. die Rede des Phädros

in ihrer Anordnung und Beweisführung mit dem gewöhnlichen sophistischen Rüstzeug zn Felde. Obwohl ihre Disposition, den Eros zuerst nach seinem Wesen und dann nach seinen Wirkungen zu schildern, entschieden die richtige ist, so verfällt Phädros doch sogleich in den gewöhnlichen Fehler der Lobreden, nach welchem eine bestimmte Anschauung des Gegenstandes anch da bereits vorausgesetzt wird, wo diese wegen der Vielseitigkeit desselben und mithin der von ihm möglichen Auffassnngen vielmehr erst entwickelt werden müsste. Und so hebt er am Wesen des Eros nur eine Seite hervor, welche ihn besonders ehrwürdig machen soll, nämlich sein Alter, unterscheidet aber dabei sogleich die kosmische, in der körperlichen Natur wirkende, verbindende und zeugende Kraft nicht von dem Triebe der Menschenseele, denn nur jene ist in den alten Kosmogonien, auf welche er sich selbst beruft, gemeint. Dabei kommt es ihm nicht darauf an, ans wenigen Zeugnissen viele zu machen, eben so wenig wie im Folgenden Mythen und Dichterstellen zn verdrehen, insbesondere wo die Sache einen recht piquanten Anstrich dadurch gewinnt, namentlich auch die Alkestis, also die weibliche Hälfte, dem ganzen hel-

lenischen Bewusstsein zuwider, zum liebenden Theile zu machen, weil es ihm gerade so in seinen Kram passt, s. p. 180 B. Dazu gesellt sich nun in Betreff dieses letztern Punktes überdies noch die Unzuträglichkeit, dass in dem bisherigen allgemeiner gehaltenen Abschnitte seines zweiten Theiles, p. 178 C. — 179 B., welcher durch die mit der Alkestis beginnenden Beispiele nur näher erläutert werden soll, durchaus nur von der Männerliebe die Rede war. Die verschiedenen Theile, Arten und Stufen der Liebe sind bei ihm noch gar nicht aus einander getreten, und eben diese vage und unbestimmte Anschauungs- und Redeweise lässt ihn die Widersprüche übersehen, in welche er verfällt. Der einzige Unterschied, welchen er macht, ist der von Liebendem und Geliebtem, Subject und Object, und dass dieser Unterschied in der von ihm aufgestellten Form unhaltbar ist, beweist er wider Willen selbst durch seine eigene Ausführung. Denn nur in den Liebenden soll nach p. 180 B. die Liebe wohnen und eben darum sollen sie höher stehen, nur sie sollen der Aufopferung fähig sein, p. 179 B.; trotzdem äussert die Liebe an anderen Stellen, p. 178 C. E. 179 E. ff., auch in den Geliebten eine gleiche Wirksamkeit, wogegen wiederum die in Bezug auf Staat und Heer durchaus auf die Liebenden beschränkt wird. Wie weit freilich diese Widersprüche nur im Ausdruck liegen, ist nicht zu entscheiden, denn p. 180 B. kann auch gemeint sein, dass der Liebende der ursprüngliche, nicht dass er der ausschliessliche Sitz des Eros ist, und p. 179 B. kann *οἱ ἐρῶντες* ein unbestimmter Ausdruck sein, welcher beide Theile umfasst. Mythologische Beispiele und Dichtercitate endlich überwuchern die eigentliche gedankenmässige Ausführung.

Entsprechend ist die Dürftigkeit des eigentlichen Grundgedankens, dass die Tugend das Werk der Liebe sei. Abgesehen davon, dass nur auf die am Meisten nach aussen hervortretende Tugend, nämlich die Tapferkeit, näher eingegangen wird, steht überdies die Tugend hier mit der Liebe noch in keinem innern Zusammenhange, weil noch nicht erkannt ist, dass die wahre Liebe in der Person der Geliebten vielmehr nur das in ihr sich manifestirende Schöne und Gute selber liebt. Nur wenn dies festgehalten wäre, hätte jene obige Gegenüberstellung des Objects gegen das Subject der Liebe seinen Grund, dann aber könnte wohl noch, wenn man beim persönlichen Verhältnisse stehen bleibt, die Begeisterung des Liebenden höher und ursprünglicher, aber

es würde dann, wenn ja der Geliebte, so doch nicht das Geliebte niedriger gestellt sein. Auch würden dann bei dem gleichfalls hier schon richtig angedeuteten Nutzen der Liebe für den Staat auch Ethik und Politik nicht so äusserlich aus einander fallen, wie hier geschieht, da der Staat selbst nur eine höhere Verwirklichung des Guten und Schönen ist, als der einzelne Geliebte. So aber bleibt, anstatt dass in der Hingabe an den Einzelnen mit Bewusstsein auch die an das Staatsganze läge, der Nutzen, der demselben objectiv daraus allerdings erwächst, doch von denen, welche ihn stiften, unbeabsichtigt und gleichgültig für sie. Die Rede enthält die Keime für alle folgenden, die sie berichtigend, so wie vertiefend weiter entwickeln[552]).

IV. Die Rede des Pausanias.

Drei von den Gegensätzen, welche in ihr noch eingehüllt liegen, der der wahren, sittlichen und der falschen, der geistigen und der sinnlichen, der Geschlechts- und der Knabenliebe, treten nun beim Pausanias als solche hervor; dass es auch eine unsittliche Liebe gebe, hatte Phädros noch gar nicht gesagt. Aber dieser Fortschritt schliesst einen grossen Rückschritt ein, so fern Pausanias alle drei für schlechthin gleichbedeutend erklärt. Dadurch wird die berechtigte und schon vom Phädros anerkannte Seite der sinnlichen Liebe, nämlich die Gattenliebe, unter die tadelnswerthe geworfen und eben deshalb macht dafür die Sinnlichkeit da ihre Rechte geltend, wo sie vielmehr als verwerflich erscheinen sollte, nämlich in der angeblich reinen Männerliebe. Statt das populäre Laster der Knabenschändung ganz zu verwerfen, begnügt sich Pausanias vielmehr damit, es mit einem geistigen Interesse zu verbinden und es in dieser Gestalt vielmehr zu rechtfertigen. Die Rede steht ganz auf dem Standpunkte der Reflexion des gewöhnlichen hellenischen Bewusstseins, welches mit einer ähnlichen Casuistik, wie die des Pausanias, seine Laster beschönigt. Diese Casuistik, von welcher schon die Art zeugt, wie er, den Phädros noch überbietend, die Mythologie für seine Zwecke zurechtrichtet, findet ihren obersten Grundsatz in der von ihm an die Spitze ge-

552) Man vgl. über diese ganze Rede: M. Lindemann, *De prima, quae in convivio Platonico legitur, oratione,* Dresden 1853. 8. nebst meiner Recension dieser Schrift, Jahn's Jahrb. LXVII. S. 686—689.

stellten Relativität alles Sittlichen, welches nur in der Art der Ausführung bestehe. Auch darin zwar liegt etwas Richtiges: es wird so die Liebe, wie jede andere Handlung, abgesehen von ihren Beweggründen, als ein Mittleres zwischen Gut und Böse dargestellt, während Phädros sie noch schlechthin für gut und daher ihren Träger, den Liebenden, für höher stehend, als den Geliebten ansah. Aber der Irrthum besteht darin, dass die Art der Ausführung als das Accidentelle, äusserlich und gleichsam hinterher Hinzukommende der Handlung angesehen und nicht vielmehr in dem leitenden Motiv und also gerade in dem eigentlich Substantiellen derselben gefunden wird[553]), in Bezug auf die Liebe also in dem, was sie erregt, d. h. im Schönen und Guten, in der Aphrodite, welche die Mutter des Eros ist. Eben damit wird nun natürlich der Unterschied der falschen und wahren Liebe selbst nur ein fliessender, ein blos quantitativer, p. 181 B. 183 E.; auch der gemeine Eros und die gemeine Aphrodite bleiben Götter, während es doch eine doppelte, entgegengesetzte Art der Schönheit gar nicht giebt und demnach auch der falsche Eros gar nicht den Namen des Eros, sondern nur den eines Trugbildes von ihm verdient. Aber doch erhebt sich Pausanias auch so über den Phädros, bei welchem von der Ursache der Liebe noch gar keine Rede war[554]). — In dem Beweggrunde liegt nun ferner auch nothwendig der Zweck, und wie jener, so bleibt auch dieser, abgesehen von der Absicht widernatürlichen Sinnengenusses, bei dem Liebenden ziemlich im Unklaren; einerseits zwar ist es ein immanenter, mit dem Wesen der Sache innerlich zusammenhängender, nämlich ‚die Befriedigung des Triebes selber, die Hingabe an die Seelenschönheit des Geliebten'; aber der tiefere Zweck dieser Hingabe selbst bleibt im Dunkel. Dass hinter dieser Seelenschönheit als tieferes Object das Urschöne selber liegt, davon ist keine Rede, mag auch immerhin durch die Scheidung der sinnlichen und geistigen Schönheit und Höherstellung der letztern dieses Ziel angebahnt werden. Noch mehr, es wird ja sogar vorausgesetzt, dass der Liebende die Erkenntniss des Schönen und Guten bereits besitzt, denn um sie von ihm zu empfangen, giebt sich der Geliebte

553) Diese Bemerkungen schliessen sich an Steinhart a. a. O. IV. S. 223. 224.

554) Lindemann a. a. O. S. 33.

ihm hin; sein eigener Zweck kann daher unmöglich der sein, sie selber erst durch die Liebe zu erreichen, und so lösst sich seine geistige Hingabe in Wahrheit vielmehr in eitlen Schein auf, und es bleibt nur noch die sinnliche Lust übrig. Ganz dem entsprechend geht auch hier, wie beim Phädros, die Liebe zur Person und die zur Sache, d. h. zur Weisheit und Tugend aus einander, während die erstere im Grunde auch hier nur dem Liebenden zufällt, so wird dagegen der Geliebte von der letztern geleitet und bei ihm ist daher die Liebe im engern Sinne des Wortes eigentlich gar nicht vorhanden. Eben damit fehlt ihm aber auch die wahre Begeisterung, sein Weisheitsstreben ist vielmehr eine blose äusserliche Reflexion, der Erfolg also auch keine wahre Erkenntniss, sondern nur äussere Verstandesbildung, und die wahre Tugend kann unmöglich durch das Laster, nämlich durch die Aufopferung an die sinnliche Lust des Liebhabers erkauft werden. Im Zusammenhange hiermit bleibt denn auch hier, wie beim Phädros, der Nutzen, welchen das Staatswesen aus der Liebe zieht, eine blos äusserliche Wirkung; ihrem innern Motive nach fröhnen vielmehr Liebender, wie Geliebter lediglich dem Egoismus, und nur darin geht Pausanias einen Schritt weiter, dass er darstellt, wie auch umgekehrt das verschiedene politische Leben der Völker auf die verschiedene Gestaltung der Liebesverhältnisse bei ihnen einwirkt. Ethik und Politik stehen also bei ihm wenigstens nach der einen von beiden Seiten hin in einem innern Verhältniss. Pausanias hebt gleich dem Phädros in dieser Beziehung die Tapferkeit und Mannhaftigkeit hervor, welche durch die Liebe gewirkt wird, und begründet sie ganz auf die gleiche Weise. Ein Fortschritt ist es, dass er nach dem Obigen auch die Weisheit unter den Tugenden hervorhebt, aber die Tapferkeit bleibt ohne innern Zusammenhang mit ihr, während doch das Richtige erst dann erkannt ist, wenn alle anderen Tugenden aus ihr abgeleitet werden. Auf die unreine Natur seiner Liebe zum Agathon, s. p. 193 B. C., kann man aus diesen seinen eigenen Aeusserungen schliessen; auch dies dient dazu, den Sokrates auf Kosten des letztern zu erheben. Dennoch ist Pausanias kein eigentlich schlechter Mensch — denn dann würde der freundliche Verkehr mit ihm auch auf den Sokrates einen Schatten werfen — sondern selbst in der Täuschung befangen, in welche er Andere zu versetzen sucht.

V. Die Rede des Eryximachos.

Es ist nun aber noch ein wichtiger Gedankenkeim in der Rede des Phädros vom Pausanias ganz übergangen worden, nämlich der kosmische Eros, und gerade dieser ist es, an welchen Eryximachos zunächst anknüpft[555]). Erst durch eine solche Vermittlung des Psychischen mit dem Physischen wird aber eine vom Niedrigsten zum Höchsten aufsteigende Betrachtungsweise der verschiedenen Stufen der Liebe ermöglicht, wie sie Sokrates giebt, weil eben erst hiermit der Gesammtumfang der Liebe umschrieben ist, während freilich Eryximachos selber die Unterschiede derselben je nach den verschiedenen Stufen des Daseins, auf welchen sie auftritt, nämlich der unvernünftigen Natur und des Menschenlebens und innerhalb des letztern selbst wieder des Körpers und der Seele, keineswegs klar zum Bewusstsein bringt und so vielfach verschiedenartige Gesichtspunkte durch einander wirft. Was aber die Voraussetzung dieser feineren Unterscheidungen selber ist, der Einblick in das allgemeine Wesen des Eros selbst, auch dies wird erst durch jene Ausdehnung der Betrachtung über das Gesammtgebiet des Daseins möglich gemacht, und dies wird beziehungsweise vom Eryximachos wirklich erreicht, so fern sich allerdings eine gleichmässige und richtige Anschauung vom Wesen der Liebe durch alle seine Betrachtungen hindurchzieht, während noch beim Pausanias Zweck und Motive derselben in ein falsches Licht oder ein nebelhaftes Halbdunkel traten und ihre Wirkungen ihr äusserlich blieben. Aber dieselbe ist keineswegs klar als solche erkannt und ausgesprochen, der Mangel einer durchgreifenden Methodik ist sichtbarer, als bei den Vorgängern, das Allgemeine zerfliesst in einer Masse empirischer Einzelheiten, und daher empfängt auch das Einzelne nicht vom Allgemeinen sein gehöriges Licht, Beides bleibt vage und unbestimmt, und daraus entspringt eben die vorhin gerügte Schwäche. Man sieht zunächst so viel, dass die Liebe aus einem Mangel, aus der Bedürftigkeit einer Ergänzung entspringt, und dass andererseits die Kraft in ihr liegt, sich dieselbe zu verschaffen, die beiden Momente, welche hernach Sokrates genauer hervorhebt. Ausdrücklich wird ferner diese Bedürftigkeit aus der Natur des Gegensatzes erklärt oder

555) Lindemann am eben angef. O.

vielmehr auf die Einseitigkeit jedes für sich festgehaltenen Entgegengesetzten als ihre letzte Form zurückgeführt, welches nothwendig einer Ergänzung durch das ihm Entgegengesetzte, mithin eines Zusammengehens mit demselben bedarf. Dieses Zusammengehen ist aber nur dann eine wahrhafte Ergänzung, wenn es als ein harmonisches sich darstellt, denn nur so ist es erhaltend, sonst aber hebt es verderblich und zerstörend seine eigenen Voraussetzungen auf. Folglich muss aber auch in der Liebe nicht blos dies liegen, sich durch das Entgegengesetzte zu ergänzen, sondern auch bei dieser Ergänzung das Ueberschüssige, welches über die Harmonie hinausgeht, von sich auszusondern, und Eryximachos erkennt dies auch ausdrücklich an, aber bei seiner am Empirischen und Einzelnen haftenden Betrachtung fasst er dies doch mit Bestimmtheit nur beim menschlichen Körper ins Auge und übersieht so, indem er dies nicht verallgemeinert, dass Aneignung und Aussonderung, oder mit anderen Worten Entstehen und Vergehen, gerade der Grundgegensatz ist, welcher vor allen andern in Harmonie gebracht werden muss und sodann die Harmonie aller andern bereits einschliesst. So fällt schon hier das Allgemeine und Besondere unverbunden aus einander oder ihr Verhältniss bleibt wenigstens im Unklaren. Daraus entwickeln sich alle weiteren Mängel. Zunächst nämlich hindert ihn dies, tiefer auf den allgemeinen objectiven Grund aller dieser Erscheinungen zurückzugehen, nämlich auf die Frage, warum doch die Gegensätze immer erst harmonisch verbunden w e r d e n müssen und es nicht bereits s i n d, auf welche die Antwort in dem herakleitischen Fluss aller Erscheinungsdinge, der materiellen wie der seelischen, gefunden sein würde. Zwar fühlt Eryximachos etwas davon, dass er sich auf diesem Boden bewegt, er beruft sich gerade auf den eigentlichen Kernsatz des Herakleitos, dass ‚die Einheit des Weltganzen stets in demselben Momente zugleich auseinander- und zusammentrete', wie die Fügung einer Leier und eines Bogens, p. 187 A.; statt aber diesen allgemeinen Satz auch ganz allgemein zu fassen und ihn als letzten Grund seiner Betrachtungen hinzustellen, wird er offenbar nur durch das beigefügte Gleichniss der Leier bewogen, bei Gelegenheit der Musik desselben Erwähnung zu thun, und anstatt die Beschränkung, unter welcher er diesen Satz anerkennt, als eine Berichtigung desselben geltend zu machen, erklärt er dieselbe bereits sinnfälschend in den Herakleitos selber hinein

und beschwert sich nur in ungeziemend hochfahrender Weise über die für den Sinn, welchen er hineinlegt, freilich unangemessene, für den wirklichen Sinn aber durchaus entsprechende Ausdrucksweise. Aber auch seine Modification dieses Ausspruches selbst kann nur in bedingtem Sinne platonisch genannt werden. Allerdings darf Entstehen und Vergehen nicht in denselben Moment zusammenfallen, denn dann käme es, wie bereits der Theätetos, p. 182 f., gezeigt hat, nicht einmal zu einer Erscheinung. Allerdings bildet die Harmonie vielmehr den neutralen Punkt zwischen dem Zusammengehen und dem Wiederauseinandergehen der Gegensätze. Aber verlegt man diesen Punkt selber in die Zeit hinein, anstatt über die Zeit, so hat man, wie aus dem Parmenides zu ersehen (s. o. S. 347 f.), nur eine einseitige Auffassung mit der andern, die des Herakleitos etwa mit der des Empedokles vertauscht. Und dies klar einzusehen, daran verhindert den Eryximachos seine rein empirische Haltung, und so verflacht er in der That zugleich diesen tiefsinnigen Ausspruch, indem er das Richtige und eigentlich Principielle an demselben, womit Platon völlig übereinstimmt, gänzlich fallen lässt, nämlich dass es das Urwesen selbst ist, welches durch das Auseinandergehen in die Gegensätze und die Wiedervereinigung derselben sich erst in Wahrheit selber als eine lebendige Einheit darstellt. Er begnügt sich vielmehr mit dem Factum, dass die Harmonie erst nach den Gegensätzen kommt; was aber dasjenige ist, welches die Gegensätze und die Harmonie aus ihnen wirkt, darüber macht er sich keine Sorgen[556]). Ueberdies missversteht er den Herakleitos dahin, als ob dieser bei der ἁρμονία der Leier an die Harmonie des Hohen und Tiefen gedacht hätte, wovon wenigstens zunächst nicht die Rede sein kann. Vielmehr denkt Herakleitos offenbar an das Spannen und Nachlassen der Bogensehne und der Saite der Leier, durch welches beide Gegenstände erst ihre eigentlich lebenskräftige Gestalt als schiessender Bogen und tönende Leier annehmen, und erst in zweiter Linie mag es ihm vorgeschwebt haben, dass auf dieser ‚Fügung', wenn man wieder das gegenseitige Verhältniss in der Spannung und Nachlassung der verschiedenen Saiten ins Auge fasst, auch die musikalische Harmonie im engern Sinne des Wor-

556) Hiernach hätte ich Steinhart a. a. O. IV. S. 229 u. 343. Anm. 42 wenigstens nicht so unbedingt beistimmen sollen, als es Jahn's Jahrb. LXX. S. 37 geschehen ist.

tes beruht. Scheint in diesem Bilde ein Widerspruch zu liegen, indem die Spannung eher ein Zusammendrängen, als ein Auseinandergehen zu verbildlichen scheint, so ist dies doch auch eben nur Schein, denn nicht blos wir gebrauchen die Ausdrücke ‚Spannung der Gegensätze‘ und ‚Auseinandergehen derselben‘ als gleichbedeutend, sondern für den Herakleitos war ja in der That das Auseinandergehen der Verdichtungsprocess, der Weg nach unten vom Feuer zur Erde, so wie auch sein nächster Vorgänger unter den Ioniern, Anaximenes, allem Anscheine nach das Verdünnte mit demselben Bilde des Nachlassenden (*χαλαρόν*) bezeichnet hat[557]).

Zweitens aber bewirkt der Mangel methodischer Unterscheidungen auch, dass Eryximachos blos die erhaltende und reproducirende, nicht aber die zeugende und gänzlich neu bildende Kraft des Eros darlegt, während es doch schon innerhalb des Einzelorganismus hinsichtlich der Erkenntniss nicht blos auf eine Reproduction des Vergessenen, sondern auf eine wirkliche Weiterentwickelnng ankommt. Selbst aber, wo er nicht blos in der Natur oder innerhalb des gegenseitigen Verhältnisses der Theile des einzelnen Individuums stehen bleibt, fasst er doch gerade die specifisch so genannte Liebe der Männer zu Jünglingen oder der Gat-

557) *Plut. de prim. frig. VII. p.* 947. — Die Erklärung der obigen Stelle schliesst sich mit einigen Abweichungen an Cäsar, Zeitschr. f. d. Alterth. 1847. S. 32—35. Die früheren Auffassnngen sind von Gladisch ebenda 1846. S. 966—974 so triftig widerlegt worden, dass man sich nur wundern kann, Stallbaum in der 3. Ausg. die seine nnverändert wiederholen zu sehen. Dagegen tadelt es Gladisch a. a. O. S. 969 vgl. 971 sehr mit Unrecht, wenn Stallbaum in dieser Art der Benntznng des Herakleitos dnrch den Eryximachos etwas Sophistisches erblickt; seine Polemik kommt ganz so heraus, als ob auch Stallbaum *ὥσπερ ἁρμονίαν τοῦ ὀξέος τε καὶ βαρέος* gelesen hätte, welches Gladisch mit Bast, Kritischer Versuch über den Text des platonischen Gastmahls, Leipzig 1794. 8. S. 41 f. vorschlägt nnd von Neuem in derselben Zeitschrift 1848. S. 217 ff. vertheidigt hat. Selbst so würde indessen nach unsern obigen Entwickelungen das Sophistische bleiben und nur das zuletzt dargelegte Missverständniss des Redners wegfallen. Dass übrigens diese Aenderung einen guten Sinn giebt, läugnen wir nicht, aber eben so erledigen sich auch die vermeintlichen Widersprüche der überlieferten Lesart gegen den Geist der herakleitischen Lehre durch das von uns im Text Bemerkte, und so bleibt die Entscheidung gänzlich den Erwägungen der diplomatischen Kritik, welche Cäsar a. a. O. S. 30 f. überzeugend dargelegt hat.

ten zu einander am Wenigsten ins Ange, sondern mehr die Verwandten-, Kinder- nnd Elternliebe, so sehr es ein Fortschritt ist, dass auch diese Beziehungen entwickelt werden, endlich die Liebe zwischen Menschen nnd Göttern. Dieser letztere Pnnkt ist sehr wichtig, es ist dies in der That der Gipfel der Liebe, aber beim Eryximachos fehlt auch für ihn der immanente Zusammenhang mit der Grnndanschauung, und charakteristisch ist es daher, dass er hier die Mantik als die verwaltende Knnst eintreten lässt, anstatt der Philosophie; er bleibt eben selbst überall bei einer blosen Seherweisheit und richtigen Ahnung stehen. Es ist nämlich zwar ein ungemeiner Fortschritt, dass er znerst das nächste Object der Liebe, den ergänzenden Gegensatz, von dem letzten Ziele und Zwecke derselben oder der Harmonie scheidet und dabei beide in ein innerliches Verhältniss setzt. Sichtlich ist ihm fernerhin die Harmonie das Erhaltende, Heilsame, mit einem Wort das Gute im weitesten Sinne, die Liebe ist also die thatkräftige Begierde nach dem Guten, und in diesem ganzen Zusammenhange liegt es bereits, nur noch unausgesprochen enthalten, da die Aneignnug des Entgegengesetzten mit Ausscheidnng des Fremdartigen verbunden ist, dass nur das Gnte das wahrhaft Angehörige sei. Aber indem das Gute nicht einmal als solches ausgesprochen wird, kann es noch weniger zu der Einsicht kommen, dass dasselbe in letzter Instanz nichts Anderes, als das Göttliche selber ist. Eben so bleibt ferner die Kunst gleichfalls der Liebe äusserlich: statt dass die letztere alles Wissen und alle Knnst, überhaupt alle wesenhaften menschlichen Bestrebungen hervorrufen sollte, wird sie vielmehr umgekehrt in der einen Beziehung durch die Heilkunst hervorgerufen, in einer andern dnrch die Mantik gepflegt. Eros selbst sollte vielmehr bestimmter nicht blos als Geber alles Gnten, sondern vermöge seiner ausscheidenden Kraft eben damit anch als Heiler von allem Uebel geltend gemacht sein. Die Uebergänge von der Natur ins Menschenleben endlich sind nur sehr mangelhaft vermittelt, so fern die nnharmonische Mischung der Witterung anch zngleich auf den menschlichen Körper einwirkt uud die mathematische Harmonie, welche in den Tonverhältnissen, schon an sich betrachtet, liegt, zugleich einer sehr verschiedenartigen ethischen Anwendung in Bezug auf die Liebe der Menschen znr Musik fähig ist.

Bei dieser Gelegenheit aber kommt es mit einem Male so

ziemlich zum Bewusstsein, dass mit der Befriedigung der Liebe als einer Begierde nothwendig Lust verbunden, dass die Liebe daher auch nicht blos auf das Gute, sondern auch auf das Angenehme gerichtet ist. Es hätte nun dies Letztere einfach auf denjenigen Spielraum beschränkt werden müssen, innerhalb dessen es mit dem Guten zusammenfällt. Allein statt dessen hält Eryximachos von vorn herein wieder Beides mechanisch aus einander, und so kommt es, da die Berechtigung der Lust sich nicht ganz abweisen lässt, dass er den doppelten Eros des Pausanias festhält, indem er dem einen die Richtung auf das Gute, dem andern auf das Angenehme giebt, nachdem er doch zuvor gerade durch das Ausgehen von der Heilkunst den gemeinen Eros bereits als den durchaus krankhaften dargestellt und so zu seiner völligen Beseitigung den besten Grund gelegt hatte. Eben so liegt in den Entwickelungen des Eryximachos auch die Voraussetzung dazu gegeben, die falsche Entgegenstellung des Liebenden und Geliebten aufzuheben, denn die Gegensätze bedürfen einander wechselseitig.

VI. Die Rede des Aristophanes.

Gerade an diesen Punkt knüpft Aristophanes fortsetzend an, indem er sich durchaus ganz auf dem durch Eryximachos gewonnenen Boden weiter bewegt und nur dieselben Sätze auf die von diesem gerade vernachlässigte Liebe im engern Sinne anwendet. In demselben Verhältniss, wie die Theile des Einzelwesens zum Ganzen stehen, ergänzen sich wiederum die Einzelnen gegenseitig zu einem grössern Gesammtorganismus. Auch hier geht die Liebe auf das Entgegengesetzte und Getrennte, aber zugleich nur so fern es das Angehörige oder ‚die andere Hälfte‘ ist, und eben damit, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, auf das Gute, und zwar nicht blos, wie beim Eryximachos, indem dasselbe blos erhalten werden soll, sondern vielmehr im Sinne einer allmählichen Vervollkommnung. Die blose Erhaltung, die blose unmittelbare Einheit der Gegensätze wird vielmehr nur dem Scheine nach mythisch als der vollkommnere Urzustand gesetzt, in Wahrheit vielmehr wird dies durch den beigemischten Mangel an Ehrfurcht gegen die Götter ausgeschlossen; das wahre Ideal liegt vielmehr auch hier, gerade wie im Mythos des Politikos, in der Zukunft, in der freien, durch fromme Gesinnung vermittelten Erringung desselben. Es ist sogar nicht einmal unwahrscheinlich, dass wir

uns bei den Urmenschen dieses Mythos der ähnlichen monströsen Bildungen erinnern sollen, welche nach Empedokles entstanden, bevor noch die organisirende Kraft der Liebe über die trennende des Hasses das Uebergewicht bekam[558]). Nicht mehr aus der blosen empirischen Thatsache des unaufhörlichen Flusses aller Erscheinungsdinge, wie dies beim Eryximachos zu Grunde lag, wird die Liebe motivirt, sondern sichtlich schon mehr auf den höhern idealen Grund zurückgegangen, dass gerade in dieser freien, allmählichen Selbstvervollkommnung die Erhabenheit des Menschengeistes über die Natur liegt, wie dies mythisch durch den Gegensatz der körperlichen Vermischung gegen die Zeugung in die Erde hinein verbildlicht ist. Die Idee selbst ist ja das, was sie ist, nach Platon allein durch ihre Selbstentwicklung, nur dass diese eine ausserzeitliche ist. Daher wird denn auch hier das Moment der Thatkraft in der Liebe weit bestimmter hervorgehoben und das eitle Sehnen, die unmittelbare Einheit festhalten zu wollen, der kraftlose Schmerz über das Zurückbleiben hinter dem Ideal als thöricht und verderblich geschildert. Es ist aber auch hier zuerst erkannt, worin die Bedürftigkeit des Einzelmenschen besteht, nämlich mehr physisch in der Geschlechtsdifferenz und mehr geistig in der Zersplitterung der Gaben und Kräfte unter die verschiedenen Individuen. Endlich aber ist auch das noch ein tiefer Gedanke, dass auch die Götter der Verehrung durch die Menschen bedürfen, d. h. die Idee der Erscheinung, wie gleichfalls im Parmenides entwickelt wurde. Die Liebe ist also schon hier nach beiden Seiten hin das Band zwischen dem Endlichen und Unendlichen.

Aber alle diese Fortschritte schliessen zahlreiche Mängel nicht aus. Die Form des Mythos an sich zwar ist nicht zu tadeln, auch ist sie zunächst ganz philosophisch in Platons Sinne, nämlich da angewandt, wo die Entstehung der Liebe beschrieben wird, deshalb auch vom Sokrates selber festgehalten. So ist dieser Mythos, wenn man ihn nur im Zusammenhange des ganzen Werkes betrachtet und darnach das beigemischte Unplatonische ausscheidet, eben so gut, wie der im Protagoras[559]) den platoni-

558) Schwegler, Ueber die Composition des platonischen Symposions, Tübingen 1843. 8. S. 34. Anm. 2.

559) Mit welchem ihn Zeller, Zeitschr. f. d. Alterth. 1851. S. 249 f. sehr richtig vergleicht.

schen Mythen zuzurechnen. Aber andererseits ist dies doch nicht der einzige Grund für diese Form, sondern sie geht auch aus der Unklarheit des Gedankens hervor, welcher das Geistige nicht rein vom Sinnlichen zu scheiden und daher selber nur in sinnlicher Form aufzufassen vermag, es ist in so fern kein philosophischer, sondern ein blos poetischer Mythos. Es zeigt sich dies zunächst schon in der Gleichheit der mythischen Bezeichnungsweise für die physische und die geistige Unvollkommenheit des Einzelmenschen, die denn auch sofort die Incongruenz mit sich bringt, dass die Ausgleichung derselben in der leiblichen Vermischung für die erstere buchstäblich zu nehmen ist, wogegen für die der letztern Päderastie und lesbische Liebe nur Symbol sind[560]). Das Erstere, für sich betrachtet, hätte ihn darauf führen müssen, dass die Vervollkommnung nothwendig die Neubildung und Zeugung in sich schliesst, so fern ja die Kinderzeugung die Ausgleichung der Geschlechtsdifferenz ist; allein die Annahme eines vollkommenen Urzustandes schwankt bei ihm gleichfalls zwischen Symbol und buchstäblicher Fassung, und so kommt es, dass er zwar über die blose Erhaltung des schon Besessenen beim Eryximachos, aber nicht über die blose Wiederbringung desselben hinaus kommt und so ausdrücklich die Zeugung nicht als immanenten Zweck der Liebe, sondern selbst in der Geschlechtsliebe nur als etwas Accidentelles auffasst, p. 191 C. ff. Richtiger ist es, dass er eben so über den Liebesgenuss urtheilt, p. 192 C.; die Lust des Genusses ist in der That nur eine Accidenz der Handlung und von dem sittlichen Werth der letztern hängt auch der ihre ab: der doppelte Eros des Pausanias und Eryximachos ist damit beseitigt. Allein der unausgeglichene Widerspruch bleibt stehen, dass das Ziel der höhern Liebe, die Verschmelzung der Geister, etwas ihr schlechthin Jenseitiges bleibt und dass doch wiederum eine bedingte Erreichung dieses Zieles schon in ihr selber eingeschlossen sein soll; so wird das treibende Motiv nothwendig zu etwas Unaussprechlichem, p. 192 D., d. h. Aristophanes selbst bleibt gerade wie Eryximachos bei einer blosen unklaren Ahnung stehen, während doch das Ziel der Liebe gerade die Erkenntniss ist. So kommt es, dass doch auch hier nicht klar eingesehen wird, wie das Streben nach

560) Darnach ist Steinhart a. a. O. IV. S. 236 zu berichtigen, obwohl zuzugeben ist, dass eben darum Aristophanes sich nicht klar darüber ist, wo das Symbol aufhört und die Sache anfängt.

Vervollkommnnng mit dem nach dem Guten identisch ist, so dass die Frömmigkeit, wie jede andere Tugend, zwar durch die Liebe erzeugt wird, aber nicht in der Verwirklichnng der Liebe selber schon innerlich enthalten und nicht der letzte Zweck, sondern nur ein Mittel zn demselben ist, als ob es noch etwas Vollkommeres für den Menschen geben könnte, als die Tugend. So wird die Vereinigung der Geister geradeswegs bedeutungslos und ein ruhendes Sein anstatt einer schöpferischen Thätigkeit, nnd der Eros ist nicht die Versöhnung mit dem Ewigen selbst.

Beim Eryximachos endlich wie beim Aristophanes wird dadurch, dass mit dem nächsten Object der Liebe ein allgemeineres Ziel in innere Verbindung tritt, dieselbe nicht blos, wie bei ihren Vorgängern, zn einem änssern, sondern zn dem wirklich innern Princip jeder sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen, die Politik wird der Liebe inhärent. Aber Eryximachos eilt vorschnell diesem Ziele mit Vernachlässigung des empirischen Ausgangspunktes, d. h. der specifischen Liebe nnter Zweien zn, Aristophanes umgekehrt fixirt wieder allznsehr den letztern, mit Recht, so fern allerdings die nächste Verwandtschaft jedesmal zwischen einzelnen wenigen Geistern und nnter ihnen anch der engste und eigentlichste Kreis der Liebe besteht, mit Unrecht, wenn sie nicht von dort aus immer weitere Kreise zieht, bis selbst das Entgegengesetzteste von der Sphäre des Verwandten nmspannt wird.

VII. Die Rede des Agathon.

Mangelt allen voraufgehenden Reden vorzugsweise die begriffliche Klarheit, so spricht es nnnmehr Agathon auch ausdrücklich nnd mit Recht aus, dass man znvor das Wesen des Eros erkannt haben müsse, nm erst hiernach seine Wirkungen bestimmen zu können. Allein dieser richtigen Anordnung war beziehungsweise auch schon Phädros gefolgt, ohne doch damit ein tieferes Eindringen zn erzielen; während daher die an die Spitze gestellte methodische Bemerkung Agathons gegen die übrigen Vorredner gerichtet ist, muss er im Folgenden die Bestimmung, welche Phädros dem Eros an sich gegeben hat, vielmehr materiell bekämpfen. Gegen die Methode desselben hat er mithin nichts einzuwenden, der Grundmangel derselben, als ob für die Wesenbestimmnng schon dnrch die Aufzählung einzelner Qualitäten das Genügende geschehen sei, bleibt daher auch bei ihm. Der ganze Gegensatz

ist nur der, dass Phädros den Eros für einen kosmischen Naturgott, noch älter als die alten Naturgötter, die Titanen, erklärt, Agathon dagegen ihn unter die geistigen Göttermächte der Olympier und zwar als den jüngsten von ihnen rechnet, die Naturnothwendigkeit von ihm ausschliesst und ihn vielmehr nicht blos, was hiermit zusammenhängt, ausdrücklich in den Seelen der Menschen wohnen lässt, sondern ihn auch geradezu als die Vollendung der ganzen Schöpfung in der sittlichen Freiheit ansieht. Bei Jenem ist er der Keim, bei diesem die letzte Entwickelung alles Lebens, und dies ist die unmittelbarste, aber noch unklar aufgefasste Vorstufe zu der sokratischen Betrachtung der Liebe als des Triebes zum Idealen, wenn auch im Uebrigen vielmehr der tiefere Gedankenkern des Aristophanes am Nächsten an den der sokratischen Rede hinanstreift. Damit ist denn auch den beiden zunächst voraufgehenden Reden gegenüber erst die ausdrücklichere Zurückleitung von dem physischen auf das geistige Gebiet vollzogen. Dazu werden ferner, wenn auch nur gleichsam zufällig und unvermittelt, unter den Bestimmungen des Eros ganz neue Gesichtspunkte und zwar gerade die Grundgedanken der sokratischen Rede selber vorweggenommen, nämlich dass nicht das Gute als solches, sondern vielmehr in der Gestalt des Schönen das Object der Liebe, sodann dass die letztere das Princip aller Kunst ist, worin ihre Zeugungs- und Schöpferkraft eingeschlossen liegt. Nur sind freilich andererseits die widersprechenden Bestimmungen damit verbunden, dass auch Eros selber bereits gut und schön, und dass er ferner bereits Lust sein soll, und der Beweis für das Erstere wird noch dazu theilweise ganz, wie beim Pausanias, im Sinne jener gewöhnlichen Tugend geführt, welche nach dem Phädon p. 68 D. ff. aus Lasterhaftigkeit tugendhaft ist, p. 196 C. f.

Ueberhaupt entspricht es im Uebrigen ganz dem angedeuteten Verhältniss zur Rede des Phädros, dass diese nur erst die unentwickelten Keime zu allen folgenden, die des Agathon dagegen als das andere Extrem ein buntes Chaos aller bisher entwickelten und noch zu entwickelnden Bestimmungen, gleich viel, ob sie mit einander übereinstimmen oder nicht, darbietet und sich eben so in der Methode trotz der äusserlichen Strenge der Eintheilung der regellosesten Willkür überlässt. Keinem geht so sehr, als gerade diesen beiden Rednern, trotzdem dass sie am Meisten auf eine solche hinzuarbeiten scheinen, eine bestimmte Anschauung ihres

Gegenstandes ab, der bald so und bald so aufgefasst wird. Und mit Absicht bilden gerade in dieser ihrer Beschaffenheit diese beiden Reden vermöge ihrer Stellung den äussern Rahmen für alle bisherigen andern und grenzen sie so von der des Sokrates ab, damit wir in ihnen nicht etwa gleichberechtigte Glieder mit der letztern, damit wir in dieser nicht blos eine Rede neben andern erkennen sollen, so fern sie vielmehr das Richtige auch für sich allein bereits erschöpfend in sich enthält, wogegen es in den anderen isolirt betrachtet untrennbar mit dem Falschen vermischt ist und sich daher nur nach dem Massstabe von jener aussondern und nicht erschöpfend finden lässt[561]).

VIII. Der Eingang zur sokratischen Rede. Diotima.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch dadurch, dass Sokrates im Folgenden ausschliesslich die negative Seite hervorkehrt und sich kurzweg aus dem methodischen Grunde des mangelnden begrifflichen Verfahrens damit begnügt, alle früheren Reden ‚unter die Beredsamkeit des Scheines zusammenzuwerfen' und nur den Agathon in materieller Hinsicht ausdrücklich bekämpft, weil dieser wenigstens einen ausgesprochenen Anlauf zu der richtigen Methode genommen hat, daher denn auch Sokrates in dieser Beziehung wiederum ihm eben so ausdrücklich beistimmt, p. 199 E. 201 D. f.[562]). Indessen soll doch dergestalt nur bestimmt auf das begriffliche Gebiet übergeleitet werden, in der Rede selbst findet sich noch eine Reihe anerkennender so gut, wie polemischer materieller Rückbeziehungen, und da die letzteren so gut wie die ersteren stillschweigend geschehen, so muss zugestanden werden, dass die richtigen Keime der Eingangsreden zugleich eine aufsteigende Stufenfolge mit der sokratischen als ihrer umfassenden Totalität bilden. Auch wer nicht begrifflich verfährt, kann ja doch schon durch die Vorstellung manches Richtige finden, und vom Agathon wenigstens gesteht Sokrates ausdrücklich hinterher zu, dass dies der Fall sei (p. 201 B. zu Ende). Ein zusammenstellender Nachweis für diese Auffassung wird überflüssig sein, da wir bereits nur von diesem Gesichtspunkte aus den fortlaufenden

561) Dies hat Schwegler a. a. O. S. 35 f. durchaus richtig erkannt, aber mit Unrecht ausschliesslich hervorgekehrt.

562) A. Jahn, *Dissertatio Platonica*, Bern 1839. 8. S. 53. Rückert a. a. O. S. 285.

Gedankenfortschritt der fünf ersten Reden gegen einander zu gliedern vermochten; einzelne Andentnngen aber sind an ihrer Stelle zu geben.

Sokrates selber liefert nun aber nur den Prolog seiner Rede, p. 199 C. — 201 C., nicht seine eigentliche Rede selbst im eigenen Namen, indem er nunmehr den allgemeinen Begriff der Liebe, wie er indirect und unentwickelt allerdings schon in den früheren Reden liegt, auch wirklich dialektisch und eben deshalb auch in dialogischer Form mit dem Agathon entwickelt, zunächst, dass die Liebe ein relativer Begriff, dann genauer, dass sie die Begierde nach dem dauernden Besitz des Schönen oder Guten ist, nnd dass sie dessen ermangelt, wessen sie begehrt. Schon von vorn herein lässt sich daher erwarten, dass alle nähere Bestimmnng nicht mehr das Wesen, sondern nur die Erscheinnngsform des Eros betrifft. Hierfür ist nnn bekanntlich der Mythos am Orte, nnd in der That reicht im Folgenden die mythenartige Darstellnng weit über den ausgeprägten kurzen Mythos hinans, sie durchzieht die ganze eigentliche Rede[563]). Denn in dem ersten Abschnitt derselben werden zwar die im Eingange entwickelten begrifflichen Bestimmungen immer von Neuem, theils mit denselben Worten, theils mit verschiedenen Variationen wiederholt, allein eben diese Wiederholung des bereits Dagewesenen beweist schon für sich hinlänglich, dass es hier in eine wesentlich veränderte Sphäre hineingezogen wird; denn freilich musste auch Diotima dieselben ansdrücklich aufnehmen, p. 201 E., weil auch der philosophische Mythos nicht ohne Znsammenhang mit dem Begriffe bestehen kann. Sie dienen nun aber ersichtlich zu nichts Anderem, als znr Vorbereitung des Mythos und sodann znr Ueberleitung von demselben auf den zweiten Abschnitt; dies beweist sich schon dadnrch, dass hier mit einem Male der mythologische Ton der Vorredner angeschlagen und Eros, da der Mythos mit dem Werdenden auch das Individuelle einschliesst, gleich wie bei ihnen, personificirt und zwar nicht als Gott, aber doch als Dämon bezeichnet wird, und dass mit dieser Bezeichnungsweise jene obigen begrifflichen Bestimmungen in Eins verschlnngen werden. Mit anderen Worten,

563) Dies hat auch Deuschle, Die plat. Mythen, S. 12—14 noch übersehen, welcher im Uebrigen auch über den folgenden Mythos zuerst scharf und richtig geurtheilt hat. Ganz irrig ist das von mir Prodr. S. 51 f. Behauptete.

wenn der erste Abschnitt (bis p. 204 C.) das Wesen der Liebe laut p. 201 D. f. zu behandeln verspricht, so ist dies doch nicht mehr das reine Wesen, wo dieser Trieb, wie im Eingange als ein schon vorhandener betrachtet wird, sondern das mit der in allen Seelen gemeinsamen Entstehungsweise in Eins verbundene Wesen. Der zweite Theil behandelt sodann die Wirkungen, d. h. die weitere Fortentwickelung der so entstandenen Liebe und, da diese nach den Individualitäten verschieden ist, die verschiedenen Stufen und Arten derselben: er steht so allerdings dem ersten, wie das Besondere dem Allgemeinen gegenüber. Die Entstehung der Liebe knüpft nun bekanntlich durch die Präexistenz unmittelbar an das Göttliche an, die Weiterentwickelung aber bewegt sich ganz auf dem Boden des menschlichen Erdenlebens; hier war also der ausgeprägte Mythos nicht vonnöthen. Aber blos dogmatisch und nicht demonstrirend ist auch hier die Darstellung, und manche wesentliche Momente werden nur wie gelegentlich und zufällig eingeschoben. Selbst das schon im Dialog Phädros beobachtete Hinübergreifen der Theile in einander findet auch hier Statt, denn die obige Wesensbestimmung der Liebe, die hier nur noch den schon *implicite* in ihr enthaltenen Zusatz empfängt, dass sie als Streben nach dem Schönen und Guten auch das nach der Glückseligkeit sei, wird hier in den zweiten Theil oder in die Wirkungen mit hinübergenommen, p. 204 C. — 205 A. 205 D. — 206 B.

Es ist das Verhältniss der mythischen und der nur halbmythischen Bestandtheile der Rede zu einander ein ganz analoges, wie in den fünf Eingangsreden insgesammt. Auch dort ist die Darstellung eine blos dogmatische, auch dort wird Eros überall personificirt, und doch tritt auch dort nur da, wo man sich die bestimmte Frage nach seinem Entstehungsgrunde, oder mythisch-personificirend ausgedrückt, nach seiner Herkunft vorlegt, ein ausgebildeter Mythos ein, d. h. im Ansatze beim Phädros und Pausanias und in durchgeführter und zugleich mehr dem Begrifflichen angenäherter Gestalt beim Aristophanes. Mit anderen Worten, jener obige kurze Eingang der sokratischen Rede ist der einzige streng dialektische Abschnitt des ganzen Werkes, so wie denn auch Sokrates selber im Gegensatz nicht blos gegen Pausanias, sondern auch selbst gegen das eigene spätere, der Diotima zugeschriebene Verfahren sagt, er frage nach dem Objecte, nicht aber nach den Eltern des Eros, p. 199 D. Und dies ist auch sehr erklär-

lich, da der Begriff der Liebe als solcher keinen Werth für das platonische System hat, sondern nur die verschiedenen Stufen ihrer Erscheinung in der Endlichkeit, wie sich dieselben allmählich zur reinen Erkenntniss des Unendlichen und damit auch zur vollen Versöhnung mit demselben hinaufpotenziren. Daher denn auch für das ganze Werk die Einkleidungform von lauter fortlaufenden Reden, wenn auch Sokrates die seine, als die wenigstens dem Inhalte nach ausschliesslich platonische, durch die Einkleidung in ein wiedererzähltes Gespräch verwandelt und sie dadurch selbst ihrer äussern Form nach adelt[564]).

Der nächste Zweck für diese Einkleidung, die eigentliche Rede der Diotima, einer priesterlichen Frau, in den Mund zu legen, ist hiernach kein anderer, als der, sie dergestalt im orakelnden Prophetentone, auf welchen überdies noch durch den leisen Spott, der in der Vergleichung mit den Sophisten, p. 208 C., liegt, ausdrücklich hingedeutet wird, vortragen zu lassen und sie dergestalt für bloso Seherweisheit zu erklären[565]), d. h. auf das Undialektische ihrer Darstellungsform aufmerksam zu machen, so wie denn auch Diotima, ganz eben so wie Eryximachos (s. o. S. 381), dem Priesterthume und der Mantik p. 202 E. f. diejenige Stellung einräumt, welche vielmehr der Philosophie zukommt. Schon der Phädros (s. o. S. 224 f.) lehrt aber, dass der Inhalt einer solchen Priester-, Seher-, Dichter- oder Sophistenweisheit durchaus platonisch sein kann. Ja, es kann eine solche Einkleidung sogar, wie hier, zugleich dazu dienen, um anzudeuten, dass dieser Inhalt über den Standpunkt des historischen Sokrates hinausgeht, p. 209 E. f.[566]). So gerade wird die gewohnte sokratische Unwissenheit gerettet[567]), nicht minder aber auch dem friedlichen Charakter des Werkes gemäss mit ächt attischer Feinheit die Schärfe des Tadels gegen alle vorhergehenden Reden gemildert, indem so Sokrates selber als ein früherhin erst Belehrter sich darstellt, p. 201 E.[568]), mithin alles lehrerische Ansehen von sich ausschliesst (vgl. p. 201 C.), welches bei einem freundschaftlichen Tischgespräche vielmehr nur der Pedanterei eines Eryximachos ange-

564) Steinhart a. a. O. IV. S. 242.
565) Hier. Müller a. a. O. IV. S. 363. Anm. 69.
566) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 523.
567) Grön van Prinsterer a. a. O. S. 125.
568) Teuffel in Jahn's Jahrb. XLI. S. 361.

messen wäre[569]), während doch zugleich indirect der Empfang dieser Belehrung gerade von einem Weibe eine herbe Rüge gegen die Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts hinsichtlich der Liebe durch den Pausanias in sich schliesst[570]). Ueberdies aber ist eine solche von einem richtigen Tact getragene, aber nicht wissenschaftlich begründete Einsicht vorzugsweise dem weiblichen Geschlechte angemessen (vgl. Men. p. 99 D.). Der priesterliche Charakter aber musste der Diotima, abgesehen von dem obigen Grunde, auch schon deshalb zugeschrieben werden, um dergestalt, ohne Hetäre zu sein, sich über die Liebe auslassen zu können; auf die Darlegung dieses Charakters beschränkt sich aber auch Alles, was sonst über ihre Person bemerkt wird, die daher auch wahrscheinlich rein fingirt ist[571]). Noch ein weiterer Grund für diese Einkleidung wird sich uns endlich hernach aus dem Endzwecke des ganzen Werkes und dem Verhältnisse von Sokrates Person zu demselben ergeben.

IX. Die Rede des Sokrates.

Es kommt nun im ersten Theile der Rede zunächst darauf an, den Eros nur überhaupt erst in die mythische Sphäre zu versetzen, und dies geschieht, indem daraus, dass das Begehrende des Begehrten ermangelt, die Folgerung gezogen wird, dass Eros nur ein Mittleres zwischen Gut und Böse, Schön und Hässlich, folglich (da das Göttliche das Schöne und Gute, das Menschliche aber, so bald es in schroffen Gegensatz dazu gestellt wird, das Schlechte und Endliche ist) ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch oder ein Dämon sei. Es genügt, ihn dergestalt mit Anknüpfung an die populäre mythische Vorstellung scheinbar als **einen** Dämon neben anderen bestehen zu lassen, während er doch in Wahrheit vielmehr der Inbegriff alles Dämonischen ist, ähnlich wie im Dialog Phädros der Schein erregt wurde, als ob es noch andere Arten des ‚göttlichen Wahnsinns‘ neben der Liebe gäbe. Ueberdies hat dieser Ausdruck ‚göttlicher Wahnsinn‘ zwar im Uebrigen denselben Sinn, aber er bezeichnet doch bestimmter das dem Göttlichen Zustrebende, während ein solches Mittleres, wie hier,

569) F. A. Wolf in seiner Ausg. (2. Aufl., Leipzig 1828. 8.). Einleit. S. XXXIX.

570) Ast a. a. O. S. 312 f. Anm.

571) Hermann, *De Socratis magistris*, S. 11—19.

eben so gut das sittlich Gleichgültige des Pausanias in sich fassen könnte.

Bleibt nun ferner die Entwickelung der einzelnen Arten und Formen der Liebe dem zweiten Theile vorbehalten, so muss doch dafür gesorgt werden, dass dieselben bereits in der hier von ihr vorgelegten gemeinsamen Anschauung ihre Anknüpfungspunkte finden. Zu diesem Zwecke muss zunächst schon darauf vorbereitet werden, dass es sich dabei vornehmlich um die höchste dieser Entwickelungsstufen, d. h. um die philosophische Liebe oder den Trieb nach Erkenntniss handeln wird. Da nun aber der Gattungsbegriff hier mythisch personificirt ist, so kann dies nur dadurch geschehen, dass diese vornehmste Art ihm als Eigenschaft beigelegt, d. h. Eros als Philosoph bezeichnet wird, während doch zugleich die Motivirung, dass die Weisheit zu dem Allerschönsten gehöre, auch andere Arten des Schönen und folglich auch der Liebe offen lässt. Aber auch die übrigen, ganz individuellen Eigenschaften des Eros verlangen zwar eine rein geistig-philosophische Deutung, so wie sie denn zum Theil offenbar von der Person des Sokrates auf ihn übertragen sind (s. u.), schielen aber doch zugleich im Ausdrucke stark nach der gemeinsinnlichen Erotik hinüber, um so die folgende vom Sinnlichen zum Geistigen aufsteigende Stufenleiter vorzubereiten. So erinnert das Uebernachten im Freien ganz an das der Liebhaber vor den Thüren ihrer Geliebten in Pausanias Rede, p. 183 A.[572]), und eben so die Bezeichnungen Gaukler, Giftmischer, Sophist und Ränkeschmied an solche blendende Bethörungen, wie in eben dieser Rede, mit welchen die sinnlichen Liebhaber ihren Geliebten das Laster hinter einer glänzenden Aussenseite zu verbergen bemüht sind[573]).

Wenn sich endlich scheinbar nur beispielsweise an die Aufstellung eines Mittlern zwischen Gut und Böse die Erinnerung reiht, dass eben so zwischen Weisheit und Unwissenheit die richtige Vorstellung in der Mitte steht, so leuchtet doch jetzt der Zusammenhang hiervon mit dem vorhin Bemerkten in der Art ein, dass der philosophische Trieb mit der richtigen Vorstellung sich dergestalt verschwistert, dass, wenn er überhaupt im Menschen sich regt, dies nur auf ihrem Boden geschehen kann. Er ist der

572) Schwegler a. a. O. S. 7. Anm. 2. Stallbaum zu p. 203 D.

573) So viel, aber auch nur so viel Wahres liegt den Bemerkungen von Jahn a. a. O. S. 81 allerdings zu Grunde.

praktische, sie der theoretische Ausgangspunkt der Erkenntniss. Es ist dies ein entschiedener Rückblick auf den Theätetos, in welchem das Letztere bereits bewiesen, und eine ausdrückliche Vereinigung desselben mit dem Phädros, in welchem das Erstere zur mythischen Anschauung gebracht wurde.

Hiernach ist nun die Deutung des Mythos einfach; man muss nur bei demselben wieder vorzugsweise den philosophischen Eros im Auge haben. Ist die menschliche Erkenntniss zunächst bloser Trieb, so muss, wie alles Endliche in den Ideen, schon dieser Trieb in der göttlichen Erkenntniss oder der Idee der Erkenntniss seinen Grund haben; dies ist die Metis. Aber nicht unmittelbar; sie ist nur seine Grossmutter; zwischenein schiebt sich vielmehr Poros, welches wörtlich ‚die Erwerbsmittel' bezeichnet, d. h. der objective, bereits aus der Präexistenz mitgebrachte geistige Inhalt, die bereits vorhandenen festen Ausgangspunkte der Erkenntniss, zugleich aber auch die erst in ihnen liegende subjective Fähigkeit zu einer wirklichen Befriedigung jenes Strebens[574]), während Penia das Mangelhafte und Unentwickelte dieser von vorn herein gegebenen Gedankenkeime ausdrückt, welches jene Befriedigung selbst als eine nur allmähliche erscheinen lässt. Es ist das Versenktsein der Seele ins Materielle, welches ihr so gut, wie jedem andern Erscheinungsdinge anklebt[575]). Eben deshalb ist aber nicht blos die Befriedigung, sondern auch das Streben selbst im steten Werden begriffen: Eros blüht und welkt oft an demselben Tage. Es bedarf daher einer steten sinnlichen Anregung von aussen, die aber zugleich eine unmittelbare Offenbarung des Idealen enthält, und dies Beides kann — wiederum aus den schon zum Dialog Phädros (S. 245 f.) entwickelten Gründen — nicht das Gute als solches, sondern nur in der Form des Schönen, d. h. die Idee nach ihrer der Erscheinung zugewendeten Seite gewähren. Der Tag von Aphroditens Geburt ist daher auch der der Empfängniss des Eros, und Eros ist ihr beständiger Begleiter und Diener, d. h. der Trieb wird durch die

574) Deuschle a. a. O. S. 13.

575) Freilich deshalb noch nicht die Materie selbst, wie Jahn a. a. O. S. 65 ff. will, denn nur psychologische Momente können in einem Mythos in Betracht kommen, welcher eine geistige Entwickelung umschreibt. Eben deshalb ist der ‚Garten des Zeus' natürlich die menschliche Seele selbst, in welcher dieser ganze Process vor sich geht.

Anschanung des Schönen, wie erregt, so auch zngleich befriedigt. Genauer, nnr der trunkene Poros befruchtet die Penia, und Poros wird nur trnnken am Geburtstag der Aphrodite. Diese Trunkenheit ist nämlich nichts Anderes, als jene gährende Unruhe, jene staunende Verwunderung, welche mit der ersten Aufregung der in der Seele schlnmmernden Gedankenkeime verbunden ist, die da entsteht, so bald die Idee dnrch sinnliche Vermittlnng in die Seele eindringt, wie wir auch dies schon aus dem Phädros kennen. Und diese ‚zauberische' Trunkenheit zeugt dann Eros, sein Sohn, weiter in der Seele fort, darum heisst er Zanberer nnd Giftmischer, darum anch Sophist, weil eben jene Verwnnderung nach dem Theätetos das Erwachen des Zweifels, das Irrewerden der Vorstellung in sich selber, das nnruhige Schwanken der Seele zwischen entgegengesetzten Meinungen in sich schliesst und somit die ersten Regungen der Kritik gegen das sinnlich Ueberkommene, deren Erweckung im Sophisten (s. o. S. 291 f.) als das Verdienst der ‚edleren' Sophistik bezeichnet ward. Denn Poros ist trunken vom Nektar und nicht vom Weine, ‚welchen es damals noch nicht gab', d. h. trotz der sinnlichen Vermittlung tritt in dieser geistigen Erregung, wenn sie ächter Natnr ist, das sinnliche Moment nicht als solches berechtigt hervor, sondern nnr so fern es wirklich das Ideale offenbart[576]). Die gemein sinnliche Liebe kann sich erst im weitern Verlaufe als Abirrung nnd Ausartung des Triebes entwickeln. Die Ränke des Eros bezeichnen endlich die unerschöpfliche Verschiedenheit der Mittel und Wege, durch welche der ächte philosophische Lehrer in den verschiedenartigsten Seelen, ‚an jeden nur irgend erregbaren Pnnkt anknüpfend'[577]), Weisheit und Tugend zn erwecken versteht, denn der philosophische Trieb dringt, wie wir gleichfalls schon aus dem Phädros wissen, durch die Mittheilung zur eigenen Erkenntniss vor.

Den eigentlichen Eingang znm zweiten Theile macht nun die Erörterung, dass manche Ansdrücke in einem weitern und einem

576) Hierdurch erfährt das von mir Prodrom. S. 51 Anm. 110 Gesagte noch eine kleine Berichtigung. Die vorgetragene Dentnng des ganzen Mythos ist übrigens in der Kürze auch bereits von Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 167 f. nnter Beistimmung von Stallbanm in d. 3. Ansg. zu p. 203 B. und Schömann, *De Cupidine cosmogonico*, Greifswalder Sommerkat. 1852. S. 19 gegeben worden.

577) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 372.

engern Sinne gebraucht werden, p. 205 A. — D. Dass diese Unterscheidung hinsichtlich der Liebe indessen nur eine vorläufige Anlehnung an den gemeinen Sprachgebrauch und also an das am Aeusserlichen und Sinnlichen klebende gewöhnliche Bewusstsein ist, um dergestalt die folgende vom Niedern zum Höchsten aufsteigende Stufenleiter vorzubereiten, kann man schon daraus abnehmen, dass im geraden Gegensatz gegen das Bisherige kraft des nunmehr zu Grunde gelegten engern Liebesbegriffes die Liebe zur Erkenntniss, welche doch in Wahrheit vielmehr das Ziel des Ganzen ist, von demselben ausgeschlossen wird[578]). Allein Platon unterlässt auch nicht, dies sofort ausdrücklich anzudeuten, denn welchen andern Zweck sollte wohl zunächst die so unerwartet und so unvermittelt sich anreihende Polemik gegen den Aristophanes und die ihm gegenüber noch einmal wiederholte Behauptung, dass jede wahre Liebe nichts Anderes, als das Streben nach dem Guten sei, haben! p. 205 D. — 206 A. Was an ihm getadelt wird, besteht ja gerade darin, dass er die engere Liebe zum Individuum mit der weitern zum Guten nicht genügend in Eins zusammengezogen und das Gute nicht ausdrücklich als das allein wahrhaft Angehörige gefasst hat. Wen aber dies Alles noch nicht überzeugen sollte, der betrachte doch die spätere Beweisführung dafür, warum die Liebe im specifischen und engern Sinne nicht auf das Schöne, sondern auf die Erzeugung und das Gebähren vermittelst des Schönen gerichtet ist. Hier heisst es ja ausdrücklich, dass das Streben nach dem dauernden Besitze des Guten bereits das nach der Unsterblichkeit und, da diese dem Sterblichen nur durch die Zeugung zugänglich sei, auch nach dieser letztern bereits in sich schliesst, p. 206 E. f. 207 D. 208 A. f., vgl. 206 C. Eben in dieser abspringenden Behandlung, in welcher die spätere Bestimmung immer die frühere wieder aufhebt oder berichtigt, ohne dass es doch den Schein hiervon haben soll, liegt das Mythenartige dieser ganzen Darstellung, ferner aber auch darin, dass eben diese letztere Beweisführung selbst nur eine scheinbare ist, denn mit der Bemerkung, ‚es folgt aus dem Zugestandenen‘ hat es so lange nicht seine Richtigkeit, als die nothwendigen Mittelglieder, wie hier, übersprungen sind. Diese Berufung aber auf einen Beweis, wo doch keiner vorhanden, ist ein ächt mythischer Zug. Das Mit-

578) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 373.

telglied liegt hier nämlich in der Immanenz der Idee des Seins in dor dos Guten. Mit anderen Worten, das Gnto, d. h. nicht blos im sittlichen, sondorn im weitesten Sinne, d. h. das Vollkommene schliesst anch das ewige Sein oder die Unsterblichkeit in sich; man kann daher nicht nach Vollkommenheit streben, ohne zugleich die letztere zu begehren. Endlich beachte man aber anch die absichtliche Mehrdeutigkeit des Ausdruckes γέννησις καὶ τόκος ἐν τῷ καλῷ, in welchem ächt mythisch die drei oder vier Momente des Processos in eine einzige Anschaunng znsammengezogen sind, um erst in der folgenden Stnfenleiter relativ ans einander zn treten; so fern, um im Bilde zu bleiben, das Schöne Gebnrtshelferin, Mutter nnd Kind zngleich ist. Zwar wird hier znnächst nnr die erste Seite, nämlich die Vermittlung, welche das Schöne in seiner sinnlichen Erscheinnng znr Anfregung der schlummernden Gedankenkeime ausübt, in einer wiederum an den Dialog Phädros erinnernden Weise hervorgehoben, p. 206 C. — E., weil sich diese am Nächsten an den obigen Mythos anschliesst. Aber das Schöne, nämlich die schöne Soele des Lernenden mnss anch zngleich das empfangende Princip, nnd endlich, wenn der Besitz des Schönen nnr in der Form der Zeugung zngänglich ist, so muss anch das Erzengte, d. h. die als gemeinsames Product hervorgegangene wirkliche Erkenntniss des Lehrers nnd Schülers selber ein Schönes sein. Die Präposition ἐν drückt zunächst eben nur die gemeinsame Sphäre ans, innerhalb deren dieser ganze Process sich bewegt, kann aber zugleich jede dieser bestimmten Bedentnngen vertreten. Endlich sind aber anch die schlummernden Gedankenkeime selber bereits etwas Schönes, Empfangen und Geben sind gegenseitig, daher werden Befrnchten (γέννησις) und Gebähren (τόκος) in eine gemeinsame Formel verbunden. So ist die Liebe zugleich die Wesensvereinigung beider Theile in dem gemeinschaftlichen Erzengniss; hierin liegt allerdings noch ein tieferer Grund für die voranfgehende Erinnerung an die Bestimmungen des Aristophanes nnd die Aufforderung sie nach den vorliegenden zu berichtigen. In dieser Tendenz dürften aber eben deshalb auch die allerdings wieder sehr unvermittelt hineingeworfenen und von dor Kritik violfach angefochtenen Worte, in welchen die Zengnng im Gegensatz gegen Aristophanes als die wahrhafte Aufhebung der Geschlechtsdifferenz bezeichnet wird, ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν, ihre Rechtfertigung finden, wenn man

nur keinen streng dialektischen Fortgang verlangt. Hierin liegt aber auch der Satz des Eryximachos enthalten, dass die Liebe auf Uebereinstimmung gerichtet ist, und wird daher auch ausdrücklich, wiederum aber in der an die mythische Bezeichnung als Dämon erinnernden Weise aufgenommen, dass das Schöne nicht etwa das in sich, sondern das mit dem Göttlichen Uebereinstimmende sei[579]). Endlich versteht es sich von selbst, dass eben so gut wie die Ausschliessung der Erkenntniss von dem engern Liebesbegriffe auch die mit ihr auf e i n e Linie gestellte Ausschliessung anderer sachlicher Gegenstände, z. B. Geld, Gymnastik, nur eine vorläufige ist; es kommt nur darauf an, diese Liebe zu Sachen in den Process der persönlichen Lebensverbindungen aufzunehmen und diese niederen Güter lediglich nach dem Massstabe des höchsten zu lieben.

Hiermit ist nun die erste Abtheilung des zweiten Abschnitts, nämlich der engere, specifische Liebesbegriff beschlossen, und es beginnen nunmehr die einzelnen Erscheinungsformen desselben. Dies deutet Platon dadurch an, dass er den Sokrates zum Schlusse denselben noch einmal aus der Diotima herausfragen, p. 206 E., die fernere Unterredung aber ein anderes Mal mit ihr halten lässt, *ποτε*, p. 207 A.

Die weitere Eintheilung dieser Erscheinungsformen ist nun die der Zeugungslust nach Körper und nach Geist, in der letztern aber wieder die unphilosophische und die philosophische, und da die erstere von diesen beiden auch als Liebe zum Nachruhme sich darstellt, so scheint dieser ganzen Dreitheilung die im Dialog Phädros mythisch entwickelte Unterscheidung der drei Seelentheile zu Grunde zu liegen[580]), denn der θυμός ist zugleich das Ehrbegierige im Menschen. Alle drei Stufen der Liebe schliessen aber eben deshalb so wenig wie die drei Seelentheile einander vollständig aus; auch der Philosoph kann, um die Sache zunächst nur ganz äusserlich zu betrachten, Kinder zeugen und nach der Unsterblichkeit seines Namens streben; ein vollständiger innerer Zusammenhang ergiebt sich aber auch ausdrücklich dahin, dass die unphilosophische geistige Liebe von der philosophischen nicht qualitativ, sondern nur graduell unterschieden ist und nur deshalb

579) Hiernach ist zu berichtigen, was ich Prod. S. 64. Anm. 153 gegen Hermann bemerkt habe.

580) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 522.

zu einer eigenen Art wird, weil die Meisten nicht über sie hinausgehen. Sie bildet daher zu ihr die unentbehrliche Vorstufe und fällt mit den unteren Graden derselben bis zur Schönheit der Bestrebungen hin vollständig zusammen. (p. 210 A. ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, vgl. mit C. D.)

Die erste Stufe nun ist den Menschen mit den Thieren gemein. Dies giebt Anlass noch tiefer ins Reich des Natürlichen hinabzusteigen und auch den Reproductionstrieb des Eryximachos, welcher nicht blos den Einzelwesen im Verhältniss zu einander, sondern sogar schon ihren einzelnen Theilen einwohnt, ausdrücklich mit anfzunehmen. Ein Gleiches ist aber auch selbst mit der Erkenntniss innerhalb des einzelnen menschlichen Individuums der Fall. Diese Bestimmung reiht sich hier zwar einerseits sehr naturgemäss an, andererseits steht sie aber doch bei der Betrachtung der Kinderzeugung an sehr heterogener Stelle, die wiederum nur durch das Halbmythische der Behandlung sich rechtfertigen lässt. Die vorhin ausgeschlossene Erkenntniss reiht sich hier wieder ein, aber man begreift von hier aus auch erst vollständig, warum sie vorhin ausgeschlossen werden musste. Hier nämlich tritt sie nur noch erst als Reproduction, innerhalb der einzelnen Seele auf; sollte dieser Gesichtspunkt nicht übersprungen werden und konnte doch ihre weitere Betrachtung als wirkliche Production, in welcher sie selber erst durch die Gedankenmittheilung an andere Individuen entsteht, erst am Schlusse sich entwickeln, so ist der vom Negativen zum Positiven allmählich aufsteigende Gang vollständig inne gehalten und konnte auch nur durch diese, so zu sagen, episodische Betrachtungsweise ermöglicht werden, p. 207 A.—208 B. Das herakleitische Werden, so weit es Platon anerkennt, ist übrigens in der That hiernach der eigentliche empirische Grund des ganzen Symposions. Endlich gehört aber drittens auch die Unsterblichkeit des Nachruhms zu der Reproduction und muss daher gleichfalls schon hier betrachtet werden, p. 208 B.— E.[581]), obwohl sie im Uebrigen eben so gut zur zweiten Stufe gehört, als die Reproduction der Erkenntniss zur dritten, sie folgt aber in der Darstellung dieser letztern nach, weil diese nur eine theilweise Reproduction des Individuums in sich selber, während sie die des gan-

581) Meine Darstellung im Prodr. S. 52 f. ist hier ungenau, richtiger, aber nicht erschöpfend die von Steinhart a. a. O. IV. S. 250.

zen Individuums in Anderen, also in einer allgemeinern und umfassendern Sphäre ist.

Was auf der zweiten Stufe bereits als geistig Gutes und Schönes erzeugt wird, kann, wenn man sie für sich fixirt, noch nicht die Erkenntniss, sondern nur die richtige Vorstellung und die auf ihr beruhende Tugend sein, welche hier aufrichtig anerkannt, aber doch später p. 212 A. im Gegensatz gegen die philosophische Tugend nur als ein Schattenbild (εἴδωλον) derselben bezeichnet wird. Hier finden namentlich die von einem richtigen Tacte getragenen Dichter und Staatsmänner ihren Platz. Dabei ist es wiederum mythischen Charakters, wenn die verschiedenartigen Erzeugnisse dieser Liebe, d. h. die Tugend, welche durch den persönlichen Einfluss dieser Männer, und die, welche durch ihre geschriebenen Gedichte und Gesetze erzeugt wird, ferner diese letzteren selbst und endlich ihr Nachruhm nicht in ihrer gegenseitigen Beziehung von einander geschieden, sondern in eine Anschauung zusammengebunden werden. Es ist nun aber hiermit auch die Staatskunst wirklich innerlich der Liebe eingeordnet und somit auch nach dieser Seite hin erfüllt, was bei den Vorrednern blose Ahnung war. Noch mehr, da diese ganze Stufe als Moment in der folgenden wiederkehrt, so ist die höchste Staatskunst hiermit zur philosophischen Mittheilung selbst erhoben, so weit sich dieselbe auch über diejenigen Naturen ausdehnt, welche sie nur in der inadäquaten Form der Vorstellung aufzufassen befähigt sind. (Vgl. Abschn. I.). Ebenso ist hiermit aber auch die obige Zusammenstellung des Eros mit der richtigen Vorstellung gerechtfertigt. Das persönliche Verhältniss zu einem Einzigen, welches dabei als Ausgangspunkt festgehalten wird, erklärt sich aus der politischen Bedeutung der alten dorischen Männerliebe und eben so daraus, dass in der That vor Zeiten einzelne Dichter, wie z. B. Theognis, ihre Dichtungen zunächst an einen solchen einzelnen Geliebten richteten. Eben so ist zur Erklärung festzuhalten, dass die Gedichte bei den Griechen weniger zum Lesen, als zum persönlichen Vortrage abgefasst waren, p. 208 E. — 209 E.

Die eigentlich und ausschliesslich philosophische Liebe endlich beginnt mit der ästhetischen Freude am sinnlich Schönen, zunächst eines einzelnen Körpers. Aber schon in ihr wirkt das Urschöne, wenn schon noch unbewusst, anregend, denn schon auf

dieser niedrigsten Stnfe ist es anf ‚die Erzeugung schöner Reden,‘ also die Belehrung des geliebten Knaben abgesehen. Die gemein sinnliche Knabenliebe ist durch den Zweck der Zeugung ausgeschlossen. Die weiteren Stufengrade der Erhebnng zur Körper- oder Gestaltenschönheit überhanpt (τὸ ἐπ' εἴδει καλόν)[582]), dann zur Schönheit der Bestrebungen und endlich der Erkenntnisse oder Wissenschaften bedürfen keiner weitern Erläuterung, die Gesichtspunkte des Aufsteigens vom Einzelnen zum Gemeinsamen, vom Körperlichen znm Geistigen, vom Praktischen znm Theoretischen verschlingen sich hier mit einander. Erst mit der Schönheit der Erkenntnisse beginnt, wie schon bemerkt, der unterscheidende Grad, welcher die Liebe zu einer specifisch-philosophischen erhebt, denn erst hiermit tritt das Wissen des Wissens oder die Identität von Subject und Object ein, deren letzte Instanz bereits das Absolute selber oder das Urschöne ist (s. o. S. 360 f.). Sobald daher dieses in seiner Reinheit als der eigentliche Gegenstand der Liebe entgegentritt, ist anch die Erkenntniss an ihrem Ziele.

Das Entwickeltere dieser Darstellung gegen die des Dialogs Phädros besteht darin, dass dort ostensibel der einzelne Geliebte nnd die körperliche Schönheit festgehalten, hier dagegen dieser Standpnnkt als jugendlich bezeichnet nnd ausdrücklich anerkannt wird, dass eine schöne Seele in einem hässlichen Körper denselben Werth hat, wie in einem schönen. Indessen ist dieser Unterschied ein blos ostensibler, in Wirklichkeit wird die philosophische Liebe dort weit mehr im Gegensatze, hier dagegen in ihrem positiven Verhältnisse zn den anderen berechtigten, aber mehr am Sinnlichen klebenden Arten dargelegt[583]), dort wird daher die Kinderzengung eben so ausdrücklich ausgesondert, p. 250 E. f., als hier eingeschlossen.

X. Die Rede des Alkibiades und der Schluss.

Nichts desto weniger dient diese ausgesprochene Anerkennung der Seelenschönheit bei körperlicher Hässlichkeit zum eigentlichen Schlüssel für die folgende Rede. Wenn nämlich Alkibiades in derselben statt des Eros den Sokrates schildert, so kann

582) So übersetzt Ruge, Platonische Aesthetik, Halle 1832. 8. S. 31. Anm. 1. sehr richtig diesen Ausdruck mit Vergleichung des vorhergehenden *ἐπὶ σώματι.*

583) Hermann a. a. O. I. S. 522.

dies nur den Zweck haben, in ihm die praktische Verwirklichung der von ihm selbst in der vorigen Rede dargestellten Theorie der philosophischen Liebeskunst zu zeichnen, als deren Bekenner er sich überdies am Schlusse derselben noch einmal selber beschrieben hat, p. 212 B., und eben deshalb tritt Alkibiades erst nach deren Beendigung und also ohne sie gehört zu haben ein, eben deshalb ist es ferner gerade Alkibiades, der abgefallene Schüler, welcher eher Grund hatte das Verdienst des Meisters zu verkleinern, als zu vergrössern, dem diese Schilderung in den Mund gelegt wird, um so die Uebereinstimmung um so ungesuchter, aber eben damit auch um so überraschender erscheinen zu lassen. Eben deshalb wird er trunken dargestellt, weil der Wein die Wahrheit sagt, p. 217 E., und wir können daher seiner wiederholten Versicherung, p. 214 E. 215 A. 216 A. 217 B. 219 C., glauben, dass er von dem wirklichen, historischen Sokrates ein getreuliches Bild giebt. Fanden wir nun freilich nicht blos in der gewählten Einkleidung des ganzen Gespräches als eines mehrmals wiedererzählten, nicht blos in der Fiction der Diotima, sondern in deren eigenen Worten, p. 209 E. f., die Andeutung, dass derselbe dem von ihr aufgestellten Ideale nicht vollkommen entspricht; immer bleibt er doch die höchste Verwirklichung desselben, welche seither unter den Menschen erschien. Können wir mithin eine völlige Uebereinstimmung der in beiden Reden auftretenden Züge nicht erwarten, so ist doch auch darum schon kein Anderer so sehr, als Alkibiades zu dieser Schilderung geeignet, weil er zum Sokrates nicht blos in einem Liebesverhältnisse steht oder gestanden hat, sondern auch in einem solchen, in welchem der Letztere so recht seine Weihe als der höhere Erotiker beurkunden konnte, welchem es nicht um den Sinnengenuss, sondern allein um Weisheit- und Tugendbildung zu thun ist. So erinnert denn ferner die Schilderung seiner psychologischen Einflüsse ganz an die Wirkungen des Eros in Wonne und Schmerz, p. 215 E. 216 C. 218 A., und namentlich die Prädicate des Zauberers, Giftmischers und Ränkeschmieds finden hier an diesen und anderen Stellen, p. 213 B. C. 214 A. 215 C. — E., ihre Parallelen. Nimmt ferner die directe Schilderung des Sokrates in dem obigen Liebesverhältnisse auch nur einen Theil der Rede ein, so sind doch auch die folgenden Charakterzüge das nothwendige Resultat der ächten Erotik, die Negation und Beherrschung des Sinnlichen mit eiserner Energie, wie denn namentlich die Tapferkeit eben so

gnt am Eros, als am Sokrates hervorgehoben wird. Ja, noch mehr, unter den individuellen Bezeichnungen des erstern im Mythos sind manche, wie namentlich die Unbeschuhtheit, nur dadurch erklärlich, indem sie von dem letztern auf ihn übertragen sind (s. o.), ja selbst die Obdachlosigkeit und das Uebernachten unter freiem Himmel mag zugleich an den Sokrates erinnern, wie er auf den Strassen, Gymnasien und öffentlichen Plätzen der Wahrheit nachjagt, wie er sogar in der Nacht unbeweglich in tiefem Sinnen unter freiem Himmel dasteht[584]). Wie endlich der philosophische Erotiker in der Stufenleiter der Diotima bei fortgesetztem Streben seines Gegenstandes, des Schönen, selber voll wird, so heisst es auch vom Sokrates, dass er sich immer aus einem Liebhaber zum Geliebten zu machen wisse, p. 222 B.

Den Anfangs- und Endpunkt, p. 215 A. 221 D., dieser Parallele, eben damit aber auch den Gypfel derselben bildet nun aber die Atopie oder Silenenhaftigkeit des Sokrates[585]), die eben nichts Anderes, als der obige scheinbare Widerspruch zwischen Aeusserm und Innerm ist, und in der engsten Beziehung hiermit scheint auch der Schluss des Gespräches zu stehen. Denn die Selbstauflösung des Hässlichen durch die Ironie (und Karrikatur) ist komisch, die directe, ernste Widerlegung desselben dagegen tragisch. Aber beide Seiten müssen einander ergänzen: die Ironie macht ein ernsthaftes Eingehen auf das Verkehrte überhaupt erst möglich — sie steht im Zusammenhange mit der Anwendung des Mythos bei Platon — aber sie verfehlt eben deshalb auch selbst ihren Zweck, wenn sie nicht ein solches als ihre Folge hervorruft. Allein die wahre Einheit dieses auch so blos negativen Verfahrens ist nur möglich, wenn dasselbe bereits eine positive Anschauung zum Hinterhalt hat, kraft deren die Auflösung des Endlichen nicht in ein bloses Nichts, sondern in das Unendliche als seine höhere Wahrheit ausläuft. Erst so kann das hässliche Aeussere, wie beim Sokrates, selber zur durchsichtigen Offenbarung für das schöne

584) Dieser letztere Punkt ist bereits von Schwegler a. a. O. S. 7 ff., der nur mit Unrecht daraus auf eine völlige Congruenz beider Reden geschlossen hat, das übrige in diesem Absatz Bemerkte namentlich von Stallbaum a. a. O. S. XXVIII und Teuffel a. a. O. S. 358—361 hervorgehoben worden. Vgl. meinen Prodr. S. 55—58, und auch Steinhart a. a. O. IV. S. 257.

585) Schwegler a. a. O. S. 10.

Innere werden. Wenn es daher heisst, dass eben darum der wahre Dichter anch Tragiker und Komiker in einer Person sein sollte, so ist dies nicht etwa als Anweisnng zu einer richtigen Poetik zn fassen, sondern eben damit werden schon beide isolirte Gattnugen verworfen, und es wird dies vielmehr als ein die Grenzen der Poesie Uebersteigendes bezeichnet, und die Tendenz ist vielmehr, die Philosophie an ihre Stelle zu setzen und sie vielmehr als die höhere und wahrhaftere Poesie geltend zn machen, weil sie allein zur höchsten Einheit des Schönen vordringt; ein Widerspruch gegen Platon's spätere Urtheile über die Tragödie und Komödie findet daher nicht statt. Dies Alles wird nämlich dadurch ausgedrückt, dass die beiden Dichter diese ganze Erörterung nicht recht zn begreifen vermögen, sondern vielmehr über derselben einschlafen. So hat denn Platon diese Beiden am Längsten mit dem Sokrates wach erhalten, nicht blos weil sie die stärksten Trinker, sondern auch nächst ihm die edelgeartetsten, für Rede und Forschung am Aechtesten begeisterten Mitglieder der Gesellschaft sind, weil in der Rede der Diotima den gottbegeisterten Dichtern nnd Staatsmännern der nächste Rang nach den Philosophen eingeräumt wnrde, so wie denn auch ihre beiden Reden, wenn schon in verschiedener Beziehung, der des Sokrates am Nächsten stehen nnd ihr daher nnmittelbar voraufgehen; aber nun zollen anch sie der sinnlichen Natnr ihren Tribnt, während Sokrates allein in nngeschwächter Kraft als Sieger im Wettkampfe nicht blos des Trinkens, wie es Alkibiades gleichsam schon vorhergesagt hatte, p. 220 A., sondern anch der Reden, als der endgültige Held des Tages von dannen geht[586]).

Gerade in dieser Erhebnng des Sokrates zur höchsten Einheit des Schönen liegt nun aber seine Erhabenheit über alle anderen Menschen, seine Unvergleichlichkeit mit ihnen, p. 221 C. f., nnd wie dieselbe den beiden Dichtern gegenüber plastisch znm Ausdrucke gebracht wird, so stellt sie Alkibiades auch ansdrücklich gerade den edelsten der gewöhnlichen Staatsmänner entgegen. Höchst glücklich ist nun dabei das Bild mit den Satyrn und Silenen gewählt, nicht blos wegen des zunächst hervorgehobenen Vergleichnngspnnktes der Sitte griechischer Bildhauer, Götterstatnen in

586) Man vgl. über den Schluss des Symposion namentlich Rötscher, Das platonische Gastmahl dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk, Bromberg 1832. 4. S. 29—31 und Baur, Sokrates und Christus S. 107—109.

Silenengehäuse einzuschliessen, sondern ferner zunächst schon was gleichfalls angedeutet wird, weil sie damit, ob auch unbewusst, die Vorstellung, welche die griechische Mythologie mit diesen Wesen verbindet, verbildlichten. Es sind nur halbgöttliche, dämonenartige Gestalten, und die Vergleichung des Sokrates mit ihnen erinnert schon deshalb daran, auch im Sokrates etwas Dämonisches zu suchen, p. 219 C., welches eben nur darin bestehen kann, dass Eros, der Dämon aller Dämonen, in ihm wohnt, und Marsyas namentlich ist ein Zauberer mit seinem Flötenspiel eben so wie Eros. Aber der Grieche fasst von vorne herein in ihrer hässlichen Aussenseite unmittelbar zugleich den innern Götterkern tief innerlicher Weisheit auf, gleichwie alles Dämonische in seiner Trennung vom Göttlichen doch des Göttlichen theilhaftig ist. Selbst der Zufall der physiognomischen Aehnlichkeit wird dabei benutzt, weil dies doch wieder kein völliger Zufall ist, denn neben der Hässlichkeit soll ohne Zweifel die Lüsternheit des Gesichtsausdruckes und an dieser wiederum hervorgehoben werden, dass sie in der That der treue Spiegel der blos natürlichen und angebornen heftigen Sinnlichkeit des Sokrates war. Er ist keine sinnlich kalte Natur, welcher ein Sieg über fleischliche Lockungen, wie er hier geschildert wird, von Hause aus leicht war, sondern welche zuvor eines langen Kampfes bedurfte, um erst die sinnliche Reizbarkeit nicht etwa zu unterdrücken, sondern in jener geklärten Gestalt, wie sie in seinem jetzigen steten Verliebtsein in schöne Jünglinge, d. h. im reinen ästhetisch-sinnlichen Wohlgefallen sich ausprägt, beständig wach zu erhalten. Eben dies ist es, was diesen Jünglingen selbst den Glauben beibringt, als begehre er des Genusses ihrer Leiber, aber wenn sie ihm dann dieselben zu opfern bereit sind, weist er sie mit feiner Ironie in ihre Schranken, mit einem schalkhaften Uebermuthe, wie ihn gleichfalls die Satyrn besitzen. Endlich wird aber durch diesen Vergleich auch wohl daran erinnert, dass die Griechen eine gewisse Einheit von Tragödie und Komödie schon in ihrem Satyrdrama besassen, eben so wie auch durch das wüste, lärmende Auftreten des Alkibiades und anderer Schwärmer der ganzen Scene ein gewisses satyrhaftes Gepräge aufgedrückt wird. Auch im Alkibiades ist eine ähnliche Doppelseitigkeit, wie am Sokrates vorhanden, zumal eben in dem Zustande, in welchem er hier sich uns darstellt, aber gerade umgekehrt wie bei diesem. Was sich dieser an geistigem Besitze erst

in hartem Kampfe erringen musste, das hat jenem bereits die Natur mit vollen Händen in den Schoss geworfen, aber nur, um ihn in satyrhaftem Muthwillen die schönsten Gaben des Geistes und Körpers vergeuden zu sehen[587]). Seine sinnliche Trunkenheit contrastirt gegen die geistige, welche dem ächten Erotiker von dem Poros, dem Vater des Eros, her einwohnt.

Versichert uns Alkibiades, dass er als Trunkener nicht eben sehr geordnet reden werde, p. 215 A., so wird dadurch ohne Zweifel hervorgehoben, dass diese scheinbare Regellosigkeit auch objectiv, d. h. des dargestellten Inhalts wegen nothwendig ist und so eine geheime innerliche Ordnung einschliesst. Auch hier wird Sokrates an sich und in seinen Wirkungen dargestellt, gerade wie vorhin Eros. Aber beim Eros an sich muss von dessen Begriffe die Rede sein, Sokrates dagegen ist ein Individuum, welches als solches keinen Begriff hat; hier sind vielmehr die Werke, in denen dasselbe sich verobjectivirt, das Allgemeinere, was daher vorangehen muss, nur dass freilich noch vorher das Grundgepräge des Ganzen, der Vergleich mit den Silenen, die Einleitung zu bilden hatte. Diese Werke nun sind seine Reden (bis p. 216 C.) und Handlungen, unter welchen wieder die seiner unmittelbaren erotischen Wirksamkeit auf Andere (bis p. 219 E.) denen voranstehen müssen, welche erst mittelbar vom Eros stammen und sein Verhalten zu sich selbst bilden, also zugleich den zweiten Haupttheil, die Schilderung des Sokrates an sich, einschliessen. Denn bei dieser philosophischen Behandlung des rein Individuellen fliessen natürlich beide Seiten noch mehr in einander hinüber, als schon beim Eros der Fall war. Nun trägt aber Alkibiades allerdings, wie er selbst sagt, indem er wieder auf die Reden des Sokrates kommt, das Vergessene nach, dass auch sie silenenhaft sind, p. 221 D. — 222 A. Allein in der That ist doch auch hier ein stetiger Fortschritt. Vorher hat Alkibiades nur von dem Eindrucke der Reden auf ihn gesprochen, jetzt aber über denselben im Allgemeinen, und eben so reiht sich das folgende scheinbar ganz Unverbundene, p. 222 B., durchaus organisch an, indem zum Schlusse auch das unmittelbare erotische Verhalten des Sokrates verallgemeinert wird. So tritt Sokrates an sich in die Mitte und seine Wirkungen an Anfang und Ende der Schilderung; gerade das lange Verweilen des Alki-

587) Steinhart a. a. O. IV. S. 257.

biades bei seinen persönlichen Verhältnissen zum Sokrates berechtigt uns aber, die so eben gezogene Parallele zwischen beiden Männorn als beabsichtigt anznnehmen.

XI. Das gegenseitige Verhältniss sämmtlicher Reden und der Grundgedanke.

Höchst bezeichnend ist es nnn aber, dass das Wesen des Sokrates dergestalt in seine Wirksamkeit gewissermassen eingehüllt, und dass eben damit nicht sowohl seine Erkenntniss, als vielmehr sein praktisches Leben beschrieben wird. Hierin liegt nämlich eben die eigentliche Incongrnenz gegen die voranfgehende Rede, so wie denn namentlich eine solche aufsteigende Entwickelung vom Niedern zum Höhern hier nicht zu finden ist. Gerade das eben ist der Mangel des historischen Sokrates, dass Theorie und Praxis bei ihm noch nngesondert dastehen, dass sein Philosophiren rein persönliche Lebensthätigkeit geblieben ist.

Nnn ist aber überdies Sokrates immerhin nnr als die praktische Erscheinnng der **philosophischen** Liebe geschildert. Es fragt sich daher, ob eine solche nicht im Dialoge auch für die übrigen berochtigten Stufen in der Rede der Diotima zu finden ist, und in der That liegt es in der dort entwickelten Anschauung vom Eros begründet, dass wir sie in den voraufgehenden Rednern zu snchen haben.

Der Trieb zum Idealen gehört als solcher der praktischen, mit dem Sinnlichen verknüpften Seite des Geistes an, er ist eine *ἐπιθυμία*. Aber in der That verdankt er doch seine Existenz und seinen Inhalt nur der Verbindung derselben mit dem vernünftigen Seelentheile, concreter den bereits vorhandenen theoretischen Gedankenkeimon oder dem Poros, während indessen diese wiederum nur durch ihn zur Entwicklung gebracht werden. So tritt denn in ihm die Wechselwirkung, die vermittelte Einheit des Praktischen und Theoretischen zu Tage, so dass folgerichtig ein Jeder mit der Erkenntniss oder Vorstellung, welche er über die Liebe hat, auch von derjenigen Art derselben Kunde giebt, welche ihn praktisch leitet. Nothwendig sind also die fünf ersten Reden zugleich, Selbstcharakteristiken, mit allgemeinen typischen Elementen durchwoben,' und dies würde anch bei der des Sokrates der Fall sein, wenn sie derselbe nicht, anf eigene Weisheit verzichtend, vielmehr der Diotima in den Mnnd gelegt hätte, so

dass nunmehr allerdings die beiden Momente in Bezug auf ihn in zwei Reden aus einandar treten können[588]). So bildet denn der Vortrag des Sokrates den eigentlichen theoretischen Mittelpunkt des Werkes, die übrigen aber mit dem Alkibiades eine aufsteigende Stufenreihe.

In der That sind denn auch überdies in der letztern manche positive Parallelen mit ihnen vorhanden. Der gegenseitige aufopfernde Beistand, welchen sich Sokrates und Alkibiades in der Schlacht gewähren, erinnert an Phädros Rede; die Ueberwindung der sinnlichen Liebe durch die geistige, wie sie in der Abweisung der verlockenden Anträge des Alkibiades sich äussert, verklärt die Gedanken des Pausanias; in Sokrates ganzem hier geschilderten Leben kommt die Harmonie der Gegensätze, wie sie Eryximachos fordert, zu Tage; die fortdauernde, wenn gleich kraftlose und eitle Sehnsucht des Alkibiades nach dem von ihm verlornen im Sokrates erschienenen Tugendideale versinnlicht eines der vom Aristophanes hervorgehobenen Momente; endlich die künstlerisch schaffende Kraft des Eros in Pausanias Rede spricht sich in der Fülle von Bildern und poetischen Citaten beim Alkibiades aus[589]).

Auch die Vielheit der Standpunkte in den fünf ersten Reden rechtfertigt sich auch in dieser Hinsicht schon dadurch, dass es wohl verschiedene Grade der Vorstellung, aber nur eine wirkliche Erkenntniss giebt. Aber freilich, die wahrhaft richtige Vorstellung ist auch nur eine, und die Vielheit entspringt nur daraus, weil es eben dem Charakter der unsichern Vorstellung entspricht, dem Wahren Falsches beizumischen. Und wenn selbst Sokrates die philosophische Liebe immerhin nur mangelhaft verwirklicht, wie viel mehr werden nicht den Vertretern der niedern Grade Elemente der verwerflichen Liebe beigemischt sein, von welcher er trotz dieses Mangels durchaus frei ist! So werden sie auch in dieser praktischen Beziehung seine Folien, und in dem Verhältniss ihrer Reden zu der des Alkibiades tritt gleichfalls zu der positiven Seite eine negative hinzu. Am deutlichsten spricht sich dies darin aus, dass die vom Sokrates verlachte Handlungsweise des Alkibiades gerade dieselbe ist, welche Pausanias dem Lieblinge vorschreibt. Aber auch darin schon äussert sich dieser Ge-

---

588) Lindemann a. a. O. S. 39—41.

589) Dieser Absatz ist Steinhart a. a. O. IV. S. 260 f. entlehnt.

gensatz, dass jene Männer ihre theoretischen Vorstellungen zu Markte bringen und nur in ihnen sich selbst charakterisiren, während Sokrates auf eigene, selbstgefundene Weisheit verzichtet, und dafür ihnen gegenüber sein praktisches Leben vom Alkibiades geschildert wird. Denn das eben war, wie eben bemerkt, der Mangel des Sokrates, dass die Einheit beider Seiten bei ihm nur eine unmittelbare, dass das Theoretische bei ihm noch unmittelbar im Praktischen, das Allgemeine im Persönlichen verwachsen war. Dadurch entsteht bei ihm die Atopie des tiefen Gehaltes gegen die unscheinbare Form, während diese Atopie bei den früheren Rednern eine gerade umgekehrte ist. Derselbe Gegensatz, welcher zwischen Alkibiades und Sokrates auf dem praktischen Gebiete selber stattfindet, pflanzt sich hier anf das Verhältniss des Praktischen znm Theoretischen fort. Endlich geht aus dem bereits im ersten Abschnitte Bemerkten hervor, wie auch Apollodoros und Aristodemos als Verwirklichungen einer nntergeordnetern und daher unächte Elemente einmischenden philosophischen Erotik in dieser Stufenreihe ihren Platz finden. Ist beim Sokrates gleich ihnen das Sachliche noch nicht vom Persönlichen rein geschieden, so ist doch bei ihm seine eigene Persönlichkeit seine Grösse; sie dagegen staunen eine fremde Persönlichkeit an, ohne sie wirklich zu begreifen, sie haben sich nicht zu wirklichen philosophischen Liebhabern erhoben, sondern sind Geliebte im niedern Sinne des Worts, sind blose Schüler geblieben, sein Wirken ist überall anregend, das ihrige unfruchtbar und sie unterscheiden sich von den fünf ersten Rednern nur durch das bewusstere Hinstreben auf das richtige Ziel.

Es kommt nun endlich noch darauf an, zu zeigen, wie sich mit dieser Doppelstellung der fünf Eingangsreden zur Schlussrede die ganz ähnliche znr Mittelrede vereinigen lässt, kraft welcher sie zugleich znm theoretischen Theile des Werkes gehören. Die Erklärung hierfür liegt aber einfach wiederum in der obigen Auffassung des Eros und dem anf ihr beruhenden Endzwecke des Ganzen, die philosophische Liebe in ihrem positiven und negativen Verhältnisse znm Gesammtgebiete der Liebe und aller ihrer übrigen Arten und Abarten darzustellen. Denn dies konnte nach dem Obigen nicht anders geschehen, als wenn gezeigt wurde, wie die gewöhnlichen Vorstellungen über die Liebe selbst, richtig neben einander gestellt, praktisch und factisch sich in einer fort-

schreitenden Annäherung an die philosophische Auffassung derselben hinaufpotenziren und daher unbewusst von dieser allein, was sie wirklich an Halt und Bedeutung haben, gewinnen, wogegen sich andererseits, wenn die letztere das Wahre und Sittliche in seiner Reinheit umfasst, die Momente des Verwerflichen nur in ihnen zur Darstellung bringen und im Verlaufe durch sie selber negiren liessen[590]).

Das vermittelnde Band des Liebesprocesses, welches derselbe aus sich erzeugt, ist endlich die Rede. Nicht blos in der innern Auffassung, sondern auch in der äussern Darstellung muss sich daher derselbe Gegensatz und zwar als der der inhaltreichen, aber dabei volksthümlichen Redeweise des Sokrates, p. 221 D. ff., und der mit den Flittern prunkender Rhetorik verdeckten Dürftigkeit des Gedankens bei den meisten früheren Rednern wiederholen. So liegt denn im Hintergrunde dieselbe Entgegenstellung der dialektischen gegen die gemeine Rhetorik, wie im Phädros, und Platon beweist hier der letztern, ‚die genug gethan zu haben glaubt, wenn sie die Sache von der einen oder der andern Seite glänzend darstellt,' durch die That, ‚dass der Philosoph deren viele auffindet, die er jede mit gleicher Fertigkeit darstellen und jede doch wieder mit einer andern überbieten kann, bis er sie alle im Lichte der Idee zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen lässt'[591]).

XII. Die Abfassungszeit.

Der Anachronismus der Anspielung auf die Zerstreuung der Mantineer in Aristophanes Rede, p. 192 C., giebt uns den äussern Anhalt, dass das Gastmahl nicht vor 384, in welchem Jahre diese Begebenheit Statt fand, abgefasst sein kann, vermuthlich auch wohl nicht allzu lange nach derselben, als sie noch so in frischem Andenken stand, dass dem Komiker, so zu sagen, unwillkürlich diese Vergleichung entschlüpfen konnte. Denn konnte auch der

590) Ueber die früheren Auffassungen der Grundidee und eben so des gegenseitigen Verhältnisses sämmtlicher Reden, welche sich meistens in der oben aufgestellten vereinigen, verweise ich auf meinen Prodr. S. 29—33 und die folgenden Anmerkungen, dazu auf das, was ich in Jahn's Jahrb. LXX. S. 31—35 gegen Steinhart und eben daselbst LXVIII. S. 593 f. gegen Stallbaum (in der 3. Ausg.) erinnert habe.

591) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 519.

Wiederaufbau jener Stadt im Jahre 369 demselben eben so gut die Erinnerung ihrer frühern Zerstörung neu erwecken[592]), so lag doch von da ab immerhin die Erwähnung der Wiedervereinigung ihrer Bewohner näher, da dieselbe eben so gut in den Zusammenhang seiner Gedanken gepasst hätte[593]).

Phädon.

I. Die Einrahmung und Einkleidung.

Denselben beiden Zwecken, wie beim Gastmahl, dient die Einkleidung in eine Wiedererzählung auch beim Phädon, aber weder so gleichmässig, wie dort, noch auch ohne einen dritten eigenthümlichen Nebenzweck. Was nämlich zunächst dort, namentlich durch das Auftreten des Alkibiades, in das Gespräch selber hinein verlegt wurde, das Lebendigwerden der Grundidee in Personen und Handlungen, und zwar vorzugsweise in denen des Sokrates, das tritt hier grösstentheils in die Wiedererzählung ein. Andererseits fehlt es zwar auch hier nicht an Andeutungen, welche eine buchstäbliche historische Treue ausschliessen; so Platons eigene Abwesenheit, p. 59 B.[594]), so der längere Zeitraum, der auch hier inzwischen verstrichen ist. Allein diese Andeutungen sind doch hier von ganz anderer und zwar weit mehr beschränkter Art. So stammt namentlich die Wiedererzählung hier unmittelbar aus der ursprünglichen Quelle eines persönlich Anwesenden, und wenn auch dort trotzdem für eine gewisse Zuverlässigkeit der Berichterstatter gesorgt ward, so ist dies hier in einem viel höhern Grade, wenn auch in sehr verwandter Weise der Fall[595]). Zwar ist Phädon, der Stifer einer besondern sokratischen Schule, immerhin wohl ein etwas eigenthümlicherer Geist, als Aristodemos und Apollodoros, aber eben deshalb auch zu einem tiefern Eingehen in das Wesen des Sokrates geeignet, welches hier nothwendig war, da dasselbe hier, wie sich späterhin immer näher zeigen wird,

592) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 382.

593) Rückert a. a. O. S. 329 f.

594) Fr. A. Wolf, Ueber den Eingang zu Platon's Phädon, Berlin 1811. 4. S. 177. Ast a. a. O. S. 166. Hermann a. a. O. I. S. 527.

595) Steinhart a. a. O. IV. S. 395 f.

mehr, als dort auf der Höhe der Vollendnng gezeichnet werden sollte, und da überdies, wie schon bemerkt, ein guter Theil der Schilderung dort vielmehr dem Alkibiades zufiel und von ihnen daher nnr nacherzählt wurde. Sodann aber weicht Phädon ihnen in unbedingter Anhänglichkeit an den Sokrates nicht blos nicht, sondern er steht überdies in einem weit innerlichern persönlichen Verhältnisse zu ihm, gerade weil sein ruhig sinniges Anschmiegen an den theuren Meister eine grössere Tiefe des Gemüths verräth, als die leidenschaftlichen Gefühlsausbrüche des Apollodoros. Wo es ein im vollen Farbenschmucke glänzendes Gemälde festlicher Heiterkeit zu schildern galt, wie im Symposion, da war die leichte Erregbarkeit eines Apollodoros ganz am Orte, denn dass sie nicht das richtige Mass überschritt, dafür war durch die gerade entgegengesetzte, düstere Lebensbestimmung des Mannes gesorgt, und es rief im Gegentheil einen desto mächtigern Eindruck hervor, selbst diesen trüben Schwärmer von der göttlichen Heiterkeit des Geschilderten hingerissen zu sehen. Wie ganz anders die Sache hier stand, wo das schmerzlichste Ereigniss seines Lebens diesen schon an sich so trübsinnigen Geist gänzlich übermannen und ihn selbst des nöthigen Bewusstseins berauben musste, um sich des Vorgegangenen überhaupt nur nach allen seinen Momenten, am Wenigsten aber in der geordneten Folge der Gespräche zu erinnern, welche hier schon der äussern Form nach in der weit strengern dialektischen Entwickelung nothwendig war; dies hat uns Platon durch seine eigene Darstellung vor Augen geführt, indem er diesem Manne und seinem Gebahren auch hier eine hervorstechende Stelle gönnte, p. 59 A. 117 D. Er würde überdies in seiner Wiedererzählung allein die schmerzliche Seite hervorgekehrt haben, während hier die Zuversicht gerade den Schmerz überwinden soll; er würde mit Heftigkeit erzählt haben, während Ruhe und Würde gerade den Grundton bilden soll; nur das Gefühl, nicht aber der meisternde und ordnende Verstand hätte bei ihm hervortreten müssen.* Aber andererseits sollte wiederum dies verständige Element eben so wenig vorwiegen, wie es geschehen wäre, wenn Platon den Simmias oder Kebes zum Berichterstatter gemacht hätte; diese würden das dialektische, sachliche Moment, nämlich die Unsterblichkeitsbeweise auf Unkosten von Sokrates persönlichem Verhalten hervorgehoben haben; sie sind, als das andere Extrem zum Apollodoros, ruhige, besonnene Verstandes-

menschen; sie stehen daher sogar in gar keinem eigentlich persönlichen, sondern mehr nur in einem rein wissenschaftlichen Verhältnisse zum Sokrates, denn das Gefühl ist es vielmehr, welches das erstere knüpft. Ihnen fällt daher eine ganz andere Rolle, die der Theilnahme an dem streng wissenschaftlichen Gespräche, ausschliesslich zu. Kriton endlich steht zwar gleich dem Phädon zwischen diesen beiden Extremen in der Mitte, aber in mehr äusserlicher Weise: sein Verstand ist vielmehr der des praktischen Geschäftsmannes und nicht des philosophischen Forschers, und das Gefühl und das persönliche Verhältniss zum Sokrates ist eben so wiederum ein lediglich persönliches, instinctmässiges, auf jahrelanger Gewohnheit und den äusseren Verhältnissen, die ihn mit demselben zusammengeführt und zusammengehalten haben, beruhendes, ein redliches, aber beschränktes Wohlmeinen, welches nur durch eine dunkle Ahnung von dessen Vorzügen getragen wird und sich daher auch nur, und zum Theil in einem sehr niedrigen Sinne, p. 116 E. f., auf seine äusseren Angelegenheiten richtet, als deren eigentlicher Vorsteher und Pfleger er daher auch durch das ganze Stück erscheint, p. 60 A. 63 D. 115 B. — 118, bes. 115 D. 116 A. B. 117 A. Von einem wirklichen Begreifen der Handlungen, wie der Reden des Sokrates ist er, wo möglich, noch weiter entfernt, als Apollodoros; wie hätte er daher den Einklang von beiden eindringlich schildern oder hinter der trüben Aussenseite die frohe Siegesgewissheit zur Anschauung bringen sollen, von welcher er nach allen Erörterungen des Sokrates doch noch zum Schlusse einen so gänzlichen Mangel an Verständniss darlegt p. 115. 116 E. f.! Kurz, Phädon allein war dazu geeignet, jenen Einklang von Person und Sache eindringlich zu machen, mit Gefühl und Verstand, mit Erregung und Würde, ‚mit Wärme und Klarheit' zugleich zu erzählen, die schmerzlichen Eindrücke nicht zu verwischen und doch den Schmerz zu wehmüthiger Freude zu verklären, p. 58 D. ff. Nicht selbständig und productiv genug, um in dem wissenschaftlichen Gespräche selbst eine eigentliche Rolle zu spielen, besitzt er doch hinlängliche Frische und Empfänglichkeit, um auch nach längerer Zeit noch das Erlebte in ursprünglicher Lebenskräftigkeit wiederum wach zu rufen und gerade deshalb ungeschminkte Wahrheit und Treue als Grundton seiner Schilderung empfinden zu lassen, während doch zugleich sein tief eingreifendes Verständniss ihn auch zu einem geeigneten Träger der idealeren und ver-

klärteren Elemente erhebt, welche auf denselben aufgetragen werden[596]).

Diese Idealisirnng wird sich daher auch nicht gleichmässig, wie im Symposion, auf Handlungen und Reden, sondern weit mehr nur anf den Inhalt der letzteren beziehen, und selbst was diesen anbetrifft, fehlen solche Andeutungen wie dort, dass nur das Ungefähre und Wesentlichere wiedergegeben werden solle, hier gänzlich, so dass in der That bei der wirklichen Siegesfeier des Agathon die Liebe gar nicht einmal das Thema oder doch kein so vorwiegendes Thema der Unterhaltnng abgegeben haben mag, während die Unsterblichkeit wirklich der Hanptgegenstand von den letzten Gesprächen des Sokrates war. Dafür werden aber andererseits alle möglichen Momente hervorgehoben, welche den letztern knrz vor seinem Tode als gleichsam schon im Beginne, die Fesseln seines Leibes abzustreifen, als schon halb verklärt von den Mängeln seiner endlichen Erscheinung hervortreten zu lassen geeignet sind, nm ihm so einen höhern theoretischen Standpnnkt zuschreiben zu können, als er ihn im Leben jemals erreicht hat. Sehr geschickt wird hierzu sogleich der längere Zeitranm zwischen seiner Verurtheilung und Hinrichtung benutzt, welcher sich recht gut als ein eigenthümlicher Zwischenzustand zwischen Leben nnd Tod anschanen liess, nnd der Zusammenhang dieser Verzögerung mit dem Cnlte des Apollon lässt eben so die nahe liegende Dentung zn, dass dieser Zwischenzustand durch eine besondere göttliche Veranstaltung eingetreten sei, um so dem frommen Manne noch im Leben einen Vorschmack von einer Verklärung zu geben, welche sonst erst den Gestorbenen zn Theil zn werden pflegt. Und noch mehr werden wir in dieser Dentung dadurch bestärkt, dass gerade Apollon es ist, nm den es sich hier handelt, Apollon, in dessen besonderm Dienste Sokrates mit seinen philosophischen Bestrebungen schon von vorn herein, weil er das delphische γνῶθι σεαυτόν zum Princip derselben erhoben hatte[597]), noch mehr aber seit jenem in der Apologie, p. 21 A., erwähnten Orakel zu stehen überzengt war. Denn dieser eigene Ansspruch des Gottes, dass

596) Vgl. die ganze übereinstimmende Schilderung der Personen von Herm. Schmidt, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 1852. S. 372 ff., hier bes. S. 377 f., desgleichen die von Steinhart a. a. O. IV. S. 398—411 mit meinen Gegenbemerkungen, Jahn's Jahrb. LXX. S. 125 f.

597) Baur, Sokrates und Christus, S. 119.

er der weiseste der Menschen sei, schien ihm hierfür die Bestätigung zu geben, indem er ihn nach näherer Prüfung nur dahin zu deuten vermochte, dass er allein — gemäss seiner Befolgung jener delphischen Inschrift — zum Bewusstsein über seine eigene Unwissenheit gelangt sei (Apol. p. 23 A. ff.). Nun ist aber überdies Apollon der Gott der Mantik, und die höhere Mantik ist nach Platon das begeisterte Vorwegnehmen der tiefsten Wissenselemente durch die blose Vorstellung ohne eigentliche wissenschaftliche Vermittelung. Hieran reiht sich um so leichter die Erdichtung, als ob die wissenschaftlichen Unsterblichkeitsbeweise des Dialogs selber dem Sokrates durch eine solche unmittelbare göttliche Eingebung zu Theil geworden wären, die sich freilich gerade durch den hierin liegenden Widerspruch als Platons ausschliessliches Eigenthum beglaubigen. Dass der historische Sokrates selber die Unsterblichkeit nur für wahrscheinlich, nicht aber für gewiss hielt, lässt Platon überdies bei eben dieser Gelegenheit durch den Simmias andeuten, p. 85 C. Die obige Erdichtung aber legt er dem Sokrates selbst in den Mund, indem er ihn deutlich diese seine Unterredungen über die Unsterblichkeit als einen prophetischen, dem Apollon geweihten Schwanengesang bezeichnen lässt[598]), so fern er sich in dreifacher Beziehung mit den Schwänen vergleicht, darin, dass auch diese dem Apollon heilig sind, dass sie erst kurz vor ihrem Tode singen und dass sie dies endlich in dem Geiste der Weissagung, welcher auch ihnen als Dienern des Gottes einwohnt, im freudigen Vorausblick auf die Güter des Jenseits thun, wobei vielleicht selbst der Volksglaube, welcher den Sterbenden überhaupt eine Ahnung der Zukunft zuschrieb, in Erinnerung gebracht werden soll[599]), p. 84 D. — 85 B. Absichtlich bleibt dagegen die gewöhnliche Mantik auch des Sokrates, d. h. sein Dämonion, aus dem Spiele, welches überdies sich mehr auf seine persönlichen Verhältnisse, als auf seine Philosophie bezog[600]). Hingen auch beide bei ihm enge und unmittelbar zusammen, so soll hier vielmehr seine Erhebung über diese bisherige Unmittelbarkeit ausgedrückt werden; nicht die gewohnten, ob auch ans Wunderbare

598) Baur, Sokrates und Christus, S. 119.

599) Stallbaum zu p. 85 B.

600) Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 29 ff. Dies hätte Rettig, Ueber Platon's Phädon, Bern und St. Gallen 1846. 8. S. 8—10 nicht ausser Acht lassen sollen, um minder einseitig zu urtheilen. S. Anm. 601 u. 603.

streifenden Elemente seiner Erscheinung kommen hier in Betracht, sondern nur alles Dasjenige, was sich direct auf diesen ungewöhnlichen Zwischenzustand bezieht. Gerade dadurch bezeichnet sich die stärkere Idealisirung seiner theoretischen Ansichten, als z. B. im Theätetos, wo noch eben jenes Dämonion im Verein mit seinem Glauben an einen besondern Beruf und Schutz seines Philosophirens durch den Apollon zu einer ähnlichen Anknüpfung benutzt ward. Wohl aber hängt eben hiernach mit der vorerwähnten Stelle noch ein anderer eigenthümlicher Zug enge zusammen. Nur der Freude, so heisst es dort, entspringt der Gesang, und da nun Apollon zugleich der Gott der Poesie und Musik ist, so gehört hierher auch der ungewohnte poetische Hang, welcher den Sokrates in eben jenem Zwischenzustande ergriffen hatte[601]) und ihn bewog ein Proömion auf den Apollon zu dichten, welches eben auch nur gleichsam ein Proömion zu dem hier vorliegenden, eben demselben geweihten Schwanengesange war. Jene ungewöhnlich gehobene poetische Seelenstimmung ist gleichsam nur eine Vorläuferin zu der gegenwärtigen philosophischen, wie die Poesie selbst zur Philosophie, welche vielmehr die höchste Musenkunst ist. Nicht mit Unrecht hat man zugleich in dem Gehorsam gegen das göttliche Gebot, welcher ihn zu dieser poetischen Thätigkeit bestimmte, ein Denkmal der religiösen Gesinnung des Sokrates, welche allein die wahre Todeszuversicht einflössen kann, gefunden[602]), aber Beides, die höchste Wissenschaftlichkeit und die höchste Frömmigkeit, fällt ja nach platonischer Denkart auch nicht aus einander. Nicht mit Unrecht hat man in der Todesfrist, welche ihm vom Apollon gewährt ward, den Zweck erkannt, diesem Gotte noch zuvor die Pflicht eines Hymnos auf ihn zu erfüllen[603]), aber man hätte darüber jene vorbereitende Bedeutung dieses Hymnos für die Unsterblichkeitsbeweise nicht verkennen und sich nicht der Mühe überheben sollen, die tiefere Bedeutung dieser Pflicht zu untersuchen. Diese aber bestand eben darin, dass Sokrates öffentlich Zeugniss dafür ablegte, wie ihn Apollon nicht dadurch in dem Glauben, dass er sein Philosophiren beschütze, getäuscht habe, dass er ihn nunmehr der Hinrichtung Preis gab, sondern vielmehr

601) Hermann a. a. O. I. S. 529. Vergeblich erklärt sich hiergegen Rettig a. a. O. Vgl. Anm. 603.

602) Baur a. a. O. S. 119 f.

603) Rettig a. a. O.

eben durch seinen Tod erst sein ganzes Wirken besiegele. Ueberdies aber reicht dies Alles doch nur dazu aus, um den Hymnos auf den Apollon, nicht aber um die poetische Umformung äsopischer Fabeln zu erklären, die er vornahm, weil zur Dichtung auch Erdichtung und nicht die nackte Wahrheit, wie in jenem Hymnos gehört und er daher in dem letztern nur etwas der Form, nicht aber auch dem Stoffe nach Poetisches geschaffen hatte[604]). Gewiss liegt hierin die Andeutung, dass die Flucht des Philosophen aus der Sinnlichkeit, welche die Grundlage des Dialogs bildet, doch keine kynische und einseitig negative sein dürfe, welche das ideale Element in den sinnlicheren Bestrebungen verkennt, unter welchen die Poesie durch ihre höchste Stufe, nämlich die didaktische nach sokratisch-platonischer Ansicht, selber der Philosophie zustrebt, so dass nur ein scheinbarer Gegensatz dieser ‚Flucht' zu der ‚Liebe' im Symposion stattfindet, p. 60 C. — 61 B. Unter den musischen Künsten fasst der Grieche alle die zusammen, welchen Rhythmos und Harmonie gemeinsam sind, und daher im weitern Sinne alle die, welche sich auf die Pflege des Geistes — im Gegensatz gegen die gymnischen — beziehen, weil ihm Mass und innerer Einklang das höchste Ziel aller geistigen Bildung sind[605]). Eben darum kann Platon hier die Philosophie als die höchste Musenkunst bezeichnen, und, was noch mehr ist, indem er den Philosophen zugleich als Dichter vorführt, sie dabei zugleich als die höhere Einheit aller anderen Musenkünste, als diejenige, die allein zu entscheiden hat, welche von deren einzelnen Arten berechtigt sind, hinstellen. Zugleich aber dient dies Alles auch schon als eine Vorbereitung auf die spätere Anwendung der Kategorie der Harmonie auf die Seele, und als eine Andeutung, in welchem Sinne dieselbe zulässig ist. So werden endlich die verschiedenen Functionen des Apollon, die Musik und die Mantik und schliesslich auch wohl die sühnende und reinigende Kraft, in eine einzige verklärte Anschauung zusammengefasst, er ist der Gott jeder höhern geistigen Erregung und eben damit auch der höchsten und

604) H. Schmidt, Plato's Phädon für den Schulzweck sachlich erklärt, Wittenberg 1854. 4. S. 3.

605) H. Schmidt a. a. O. S. 2 f., wo nur die Behauptung, dass bereits Pythagoras die Philosophie Musik oder Harmonie genannt habe, der genügenden Begründung entbehrt, welche ihr doch der Pseudo-Timäos, als erst neupythagoreischen Ursprungs, unmöglich gewähren kann.

des vereinenden Mittelpunktes von allen, der Philosophie, und die geistige Erhebung ist zugleich die Reinigung der Seele von der Berührung des Körpers.

Wie nun dieser Zug selbst, so mag demnach überhaupt die ganze im Dialoge gezeichnete Handlungsweise des Sokrates, so weit diese nicht selbst von der idealern Seite in den Reden allzu unmittelbar abhängt, für historisch gelten, zumal da auch die bis zur Wiedererzählung verstrichene Zeit immerhin keine allzu lange zu sein braucht, vielmehr auch schon etwa ein Jahr die Aeusserungen im Eingange vollkommen rechtfertigen würde[606]). Sehr geschickt ist es, dass der Schauplatz der Wiedererzählung allem Anscheine nach nicht nach Athen, sondern nach Phlius verlegt oder dass dieselbe doch mindestens jedenfalls an einen Fremden, einen Phliasier, gerichtet wird, weil nur zu der Aufklärung eines solchen jene ausführliche Schilderung athenischer Gebräuche angemessen war, welche nöthig erschien, um die Veranstaltung der langen Todesfrist des Sokrates ins Licht zu setzen[607]). Dadurch wird indessen zugleich der Gegenstand wiederum auch in eine räumliche Ferne gerückt und auch durch diese ein idealeres, gleichsam perspectivisches Bild desselben erzielt[608]).

Durch die Wiedererzählung dieses Gespräches an den Pythagoreer Echekrates wird aber überdies noch der Nebenzweck erreicht, ihm, mit welchem Platon in Grossgriechenland verkehrt hatte[609]), dasselbe zu widmen. Hierzu gesellt sich nun der Umstand, dass die beiden eigentlichen Mitunterredner des Sokrates, Simmias und Kebes, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, p. 61 D. E., gleichfalls Zöglinge der pythagoreischen Lehre sind. Indem von ihnen der Anstoss zu der ganzen Untersuchung ausgeht,

606) Denn dass die dort erwähnte längere Unterbrechung des Verkehrs zwischen Athen und Phlius nicht auf den korinthischen Krieg zu deuten sei und daher nicht nöthige, die Wiedererzählung erst nach 384 anzunehmen, wie Stallbaum wollte, hat Steinhart a. a. O. IV. S. 398. vgl. S. 559. Anm. 49 darauf nachgewiesen, dass diese Unterbrechung ja schon gleich nach Sokrates Tode bestanden haben soll: ‚in den ersten Jahren nach Beendigung des für die Athener so unglücklichen peloponnesischen Krieges stockte Reiselust und Verkehr'.

607) und 608) Steinhart a. a. O. IV. S. 397 f. 558 f. Anm. 47 u. 48.

609) Man vgl. über ihn Susemihl, Prodr. S. 7 f. Anm. 10, wo übrigens versehentlich die Namen Archippos und Lysis verwechselt sind.

wird damit anerkannt, dass eben diese Schule zu der wissenschaftlichen Betrachtung der Unsterblichkeitslehre die erste Anregung begann. Indem aber wiederum die Einwürfe jener beiden Männer gegen die Unsterblichkeit gleichfalls aus dem Gedankenkreise dieses Systems hergenommen sind, so wird damit zugleich angedeutet, dass andererseits aber auch die Widersprüche, mit denen ihre Auffassung noch behaftet ist, über dieselbe zu einer tiefer greifenden Behandlung hinanstreiben, dadurch aber auch die platonische Beweisführung selbst, so weit sie irgend ähnlichen Einwürfen noch unterliegen könnte, zu vervollkommnen nöthigen. Dadurch besteht denn die platonische Ideenlehre selbst von Neuem die Feuerprobe und erweist sich auch der Einseitigkeit des pythagoreischen Princips gegenüber von Neuem als die umfassende Totalität, nicht ohne dass dabei für sie selber noch einige neue Gesichtspunkte gewonnen würden. So aber stellt sich das Ganze als eine Verschmelzung des sokratischen Geistes mit dem pythagoreischen dar[610]). Dies wird auch äusserlich durch die dem Phädon ausschliesslich angehörige Eigenthümlichkeit bezeichnet, nach welcher die Einrahmung zweimal sich in den Dialog selber hineinverschlingt und zwar beide Male an entscheidender Stelle, das eine Mal da, wo durch die Einwürfe des Simmias und Kebes die Ueberleitung zu dem eigentlich entscheidenden Endergebnisse getroffen wird, wo Echekrates durch seine Uebereinstimmung mit der Auffassung des Simmias dieselbe ausdrücklich als pythagoreisch beglaubigt, p. 88 C. — E., und sodann an dem Beginne des entscheidenden Schlussbeweises selbst, p. 102 A.

Diese Eigenthümlichkeit setzt sich aber auch darin fort, dass auch die Erzählung von Sokrates praktischem Verhalten nicht blos als Einleitung und Schluss die Unterredungen einfasst, sondern auch mehr, als in irgend einem andern Werke, vielfach in die Mitte derselben eingreift und ihre Hauptglieder gegen einander abgrenzt, und dass sie fernerhin enger als sonst irgendwo mit der Einrahmung zusammenhängt. So wendet sich Phädon am Schlusse des Ganzen noch einmal namentlich an den Echekrates, so setzt aber auch die Einleitung unmittelbar die Zwecke fort, denen die Einrahmung diente, und musste daher bereits bei der Feststellung derselben zum Theil vorgreifend von uns benutzt werden.

---

610) Steinhart a. a. O. IV. S. 396 f.

II. Die Einleitung.

Diese Einleitung, p. 59 C. — 69 E., zerfällt nämlich in drei Theile, von denen der erste (bis p. 61 D.) nur die Erzählung der frühesten Begebenheiten des Todestages selbst an die voranfgehenden anreiht. Von ihnen dient die Entfernnng der Xanthippe dazu, um gemäss dem bereits oben Bemerkten das Uebermass weiblicher Schmerzansbrüche ferne zu halten, bis der höhern Pflicht der noch zu vollendenden wissenschaftlichen Erörterung mit der dazu nöthigen ungestörten Ruhe genügt ist; dann aber vernachlässigt Sokrates darüber hinterher auch die gegen seine Familie nicht, p. 116 B.; die Würde seines Todes selbst aber darf wiederum nicht durch das Geschrei der Weiber und Kinder getrübt werden, p. 117 D. E. Ebenso erinnert das Gemisch von Schmerz und Lust des Körpers, welches Sokrates in Folge der Lösung seiner Fesseln empfindet, von Neuem an die gleiche Mischung der geistigen Stimmung, welche das Ganze durchdringen soll, und die Erörterung über das gegenseitige Verhältniss beider Gefühle, welche er daran knüpft, macht es überdies klar, dass in der That auch die reinste und edelste Freude, die über die Vollendung seines Strebens durch den Tod, nicht frei von dem Schmerze des Scheidens sein kann und dass eben so umgekehrt und tiefer gegriffen die Freude des jenseitigen Lebens für den Sterblichen durch den Schmerz des Erdendaseins erkauft und erkämpft werden muss; so wird seine Lösung von den Fesseln und aus dem Gefängnisse zum Symbol der Befreiung der Seele aus dem Kerker — denn als solcher erscheint er gleich im folgenden Abschnitt — und den Banden des Leibes[611]).

Höchst ungezwungen verfällt nun Sokrates in Anbetracht seiner jüngsten ungewöhnlichen poetischen Thätigkeit darauf, zu bemerken, wie er das obige Verhältniss im Geiste des Aesopos umschreiben würde, und eben so ungezwungen reiht sich daran die Bestellung der Nachfrage des Euenos, der selbst zugleich Philosoph und Dichter war, nach dieser auffallenden neuesten Geistesrichtung des Sokrates selber und die dadurch hervorgerufene, oben behandelte Belehrung über deren Bedeutsamkeit. Zugleich aber schliesst sich hierin die Gegenüberstellung des falschen Phi-

611) Ast a. a. O. S. 156.

losophen oder Sophisten, des Euenos, welcher den Tod fürchtet, gegen das Sterbenwollen ein, in welchem der wahre Weise Sokrates den eigentlichsten Ausdruck seiner ganzen Thätigkeit erblickt.

Damit ist nun das eigentliche Redethema bereits gewonnen, aber es muss diese Lehre nunmehr im zweiten Abschnitte (bis p. 63 D.) noch erst negativ, dem möglichen und naheliegenden Missverstande gegenüber, als ob dieselbe zum Selbstmorde führen würde, näher entwickelt werden. Wie nun Kebes durch die Ueberbringung der Botschaft des Euenos jenes, so regt er durch seine weitere verwunderte Nachfrage hierüber auch diese nähere Erörterung an.

Dieselbe müsste nun dem Anscheine nach den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Sterbenwollen und dem Selbstmordsverbote lösen, allein dies würde vielmehr die richtige positive Auffassung des erstern und mit ihr die der ganzen Unsterblichkeitslehre bereits voraussetzen, die hier vielmehr nur vorbereitet werden soll. Es bleibt daher nur anzudeuten, dass diese letztere die völlige Lösung enthalten wird. Wenn indessen gemäss jener Lösung beide Punkte einander nicht mehr widersprechen, so folgt daraus an sich noch das Weitere nicht, dass sie auch nothwendig aus einander hervorgehen, und es könnte darnach noch immerhin der Selbstmord eben so gut mit der philosophischen Auffassung der Unsterblichkeit verträglich erscheinen; in diesem Falle würde seine Verwerflichkeit vielmehr einer selbständigen Behandlung unterworfen sein. Es muss daher zweitens in dieser Erörterung angedeutet werden, dass dieser Fall nicht eintritt und dass eine selbständige Behandlung der Frage nach der Berechtigung oder Verwerflichkeit des Selbstmordes zu keinem genügenden Resultate führt.

Diese Frage schliesst nämlich die metaphysische oder physische ein: warum entsteht eine Verbindung der Seele gerade mit einem menschlichen Körper? da die freilich nur sehr unbestimmte Antwort, die hier allein möglich ist, dass sie ein Weltgesetz sei, auch die auf die erstere mit in sich fasst, dass dann die gewaltsame Aufhebung dieser Verbindung auch nothwendig ein Eingriff in die göttliche Weltordnung sei. Dies sagt auch ausdrücklich der zweite der hier angegebenen Gründe: wir sind Leibeigene der Götter und nicht Herren unseres eigenen Leibes und Lebens. Das genauere Wie dieses Weltgesetzes aber lässt selbstverständlich keine Lö-

sung, sondern nur noch eine mythische Umschreibung zu. Statt einer solchen bedarf es aber hier der blosen Andeutung hiervon, weil der methaphysische Theil derselben schon im Phädros zu suchen ist, während die ethische Seite der Metensomatose in den eschatologischen Mythen des Phädon selbst ihre Stelle findet, und hier also blos durch den ersten Grund gegen den Selbstmord angedeutet zu werden braucht, dass unser Körper ein Gefängniss zur Strafe früherer Vergehen sei, aus dem wir daher nicht entlaufen dürften, was denn auch vom Sokrates selbst für dunkel, d. i. für mythisch erklärt wird. Gerade das erscheint hiernach als der eigentliche Zweck dieser ganzen Erörterung, die Stelle eines Mythos zu vertreten, dessen vollständige Ausbildung durch den Phädros unnöthig gemacht war, und an welchen die folgenden dialektischen Beweise eben so anknüpfen, wie wiederum die ausgeprägten Mythen des Dialogs an sie.

So erklärt sich der auffallende — bisher freilich noch von Niemandem beachtete — Gang, welchen die ganze Darstellung, p. 61 D. — 62 C., nimmt. Anlehnung an fremde Ansichten ist ein mythenartiger Zug. Daher erklärt denn auch Sokrates, nicht etwa, wie man bisher allgemein missverstanden zu haben scheint, er kenne die Lehre des Philolaos über diese Fragen nur von Hörensagen[612]), sondern vielmehr, auch er könne über alle diese Punkte (περὶ αὐτῶν, zurückbezogen auf τοιούτων) nur von Hörensagen, d. h. eben so wenig etwas vollständig Klares (σαφές), als Philolaos über dieselben (περὶ τοιούτων) geben, d. h. er müsse gleich ihm die mythische Behandlungsweise mit der dialektischen verschmelzen. Wer aber die wahre Trageweite der in Rede stehenden Punkte ermessen will, der betrachte die so umfassende Allgemeinheit der vorangehenden Frage des Kebes, auf welche sich diese Ausdrücke zurückbeziehen, dass eben so gut die Bedeutung des philosophischen Sterbenwollens, als die des Selbstmordverbo-

612) Wenigstens sind doch wohl nur hieraus die an diese Stelle sich anknüpfenden und eben deshalb nunmehr in der vorliegenden Gestalt gänzlich zu beseitigenden Bemerkungen und Schlüsse von Böckh, Philol. S. 104 ff. 177 ff., Stallbaum zu p. 61 D. und E. H. Schmidt, Kritischer Commentar zu Plato's Phädon, 1. Hälfte, Halle 1850. 8. S. 7 f. Deuschle, Jahn's Jahrb. LXX. S. 153. Krische, Ueb. Plat. Phädr. S. 137. und mir selbst Prodr. S. 94 f. zu erklären, obwohl ich damit das dort gegen Stallbaum Bemerkte an sich nicht zurücknehme.

tes für sich und einzeln als endlich beide in ihrem gegenseitigen Verhältnisse sich verstehen lassen, d. h. im Grnnde — mit dem, was sich daran nothwendig weiter schliesst — der Gesammtinhalt des Dialogs. Und dass dies beabsichtigt sei, lehren die folgenden Worte, nach welchen die Erörterung der in Rede stehenden Punkte geradezu als die der Bedeutung der ganzen Reise zum Hades beschrieben und überdies durch die Wahl der Ansdrücke *διασκοπεῖν* und *μυθολογεῖν* die Unterscheidung der dialektischen und der mythischen Partien aufs Klarste im Voraus angekündigt wird.

Erst im Folgenden vereinzelt Kebes die Frage nach der Verwerflichkeit des Selbstmordes. Weshalb dies geschieht, weshalb sodann Sokrates umgekehrt beide Fragen wieder zusammenbringt, und erst jetzt recht eigentlich ihren scheinbaren Widerspruch gegen einander hervorhebt, hierauf aber trotzdem nur gegen den Selbstmord, an sich betrachtet, zwei Gründe und zwar aus fremder Quelle anführt, dies Alles findet in dem Obigen seine Erklärung.

Dagegen fragt es sich noch, warum Kebes anch bei der letztern Frage in ihrer Vereinzelung noch einmal wiederholt, auch hierüber vom Philolaos, aber nichts Klares gehört zu haben, und warum er ferner hier hinzusetzt ‚und auch von Anderen‘. Eben so fragt sich, worauf Sokrates mit dem Troste hindeutet, Kebes werde vielleicht noch hören. Letzteres bezieht sich zunächst wohl auf die beiden folgenden Gründe, nur dass diese Hindeutung durch die widersprechende Bemerkung, dass der erste derselben selbst ‚dunkel‘ ist, sich wieder aufhebt. Sie geben mithin nichts Besseres, als was Kebes vom Philolaos bereits gehört hat, d. h. sie geben eben dasselbe, oder mit anderen Worten, beide standen wirklich in dem Buche des Philolaos. Directer durfte dies nicht hervortreten, weil sich ja Sokrates den Anschein giebt, das Betreffende dem Kebes von Hörensagen mittheilen zu wollen, natürlich doch nur, was dieser selber noch nicht weiss, während doch Sokrates, was er etwa von der Lehre des Philolaos von Hörensagen wusste, weit natürlicher umgekehrt vom Kebes und Simmias, als der für ihn zunächst liegenden Quelle erfahren haben wird[613]), und — wenn dieser Grund nicht überzeugend sein sollte — während er ja oben vielmehr gesagt hat, dass auch seine

613) S. Deuschle am eben angef. O.

Kunde dieser Gegenstände gleich der des Philolaos nur eine dunkle und erborgte sei. So nennt er vielmehr die gemeinsame fremde Quelle, aus welcher er hier gleich ihm schöpft, nämlich für den ersten Grund einen ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος, und auf einen eben solchen weist er auch für den zweiten durch das entsprechende λέγεσθαι hin, so dass schon nach diesem Zusammenhange nicht eine ‚philosophische Geheimlehre der Pythagoreer' unter diesem Ausdrucke verstanden sein kann[614]), abgesehen davon, dass es eine solche auch gar nicht gab. Vielmehr scheinen diese und ähnliche Bezeichnungen bei Platon stets auf die Lehre der Orphiker zu gehen, zumal da wir im vorliegenden Falle aus dem Kratylos p. 400 C. die ausdrückliche Bestätigung haben, dass nach dieser der Körper das Gefängniss der Seele war, und da wir überdies einen sehr verwandten Fall nachweisen können, in welchem sich Philolaos, nach seiner eigenen Erklärung in dem Fragmente bei Clem. Alex. Strom. III, 433 Sylb. zu urtheilen[615]), gleichfalls an sie anschloss. Darum eben muss sein Schüler Kebes bezeugen, dass er dasselbe, was von ihm, auch schon von Anderen gehört hat. Darum eben muss es noch einmal wiederholt werden, dass Philolaos auch in seiner isolirten Behandlung des Selbstmords da, wo er Beweise gegeben zu haben glaubt, doch in Wahrheit nur mythische Anklänge, mystisch-religiöse Vorstellungen und nichts wahrhaft Beweisendes (σαφές) liefert, wie viel weniger also für den Gesammtumfang der Frage. Es wird so, wie schon im Gorgias (s. o. S. 106 ff.) versteckt an ihm getadelt, dass er die dialektische und die mythische Seite der Behandlung nicht methodisch geschieden hat, und wenn daher Platon hiedurch allerdings auch mit Anlehnung an ihn die Sache behandeln will, so ist diese Anlehnung doch nicht anders zu fassen, als die an die religiöse Vorstellung selbst, aus der auch er selber erst geschöpft hat, und sie findet daher nur statt vorbehaltlich der Vermeidung jenes Fehlers. Die Entwicklung seiner beiden Gründe gegen den Selbstmord weist daher über sich selbst hinaus in die Gesammterörterung des Dialogs als die wahrhaftere Erfüllung des Trostes, welchen Kebes

614) Wie Stallbaum zu p. 62 B. u. H. Schmidt, Plat. Phäd. f. d. Schulzw. S. 3. wollen. Der Letztere meint überdies, der zweite Grund sei keine ‚eigentliche Geheimlehre' mehr. Als ob es nicht leicht wäre, zu λέγεσθαι das ἐν ἀποῤῥήτοις aus dem Vorhergehenden zu ergänzen.

615) S. über diese Stelle oben Anm. 173.

empfängt, etwas wahrhaft wissenschaftlich Ueberzengendes über diese Fragen zu hören.

Dazn wird nun der Uebergang durch den Einwand des Kebes gemacht, dass der zweite Grund, dass wir hier Leibeigene und Pflegebefohlene guter Götter sind, nicht blos gegen den Selbstmord, sondern anch gegen den Wunsch zu sterben sprechen würde, und Simmias, dessen geringere Bedentung sich damit schon hier kund giebt, fügt in zweiter Linie hinzu, dass, wie von diesen Göttern, so auch von den befrenndeten Menschen der Abschied schwer werden müsste. Hiermit sind von Neuem die beiden Sphären der Erörterung, die dialektische nnd die mythische, der allgemeine Charakter und die besonderen Erscheinnngsformen der Unsterblichkeit, angeregt, wie dies Sokrates popnlär im Folgenden so ausdrückt, dass er auch nach dem Tode zu guten Göttern gelangen, d. h. — wissenschaftlicher — dem Göttlichen näher kommen werde, wisse er gewiss; ein ähnlicher Verkehr mit anderen Seelen, wie auf Erden sei dagegen nicht Sache des Wissens, wohl aber der Hoffnung. Denn — und damit spricht er das eigentliche Thema direct, aber wieder nnr noch mythisch nnd in noch unbestimmter Fassung mit Anknüpfung an eine ähnliche Sage, wie oben ans — er glaube, dass es auch für die Gestorbenen noch Etwas gebe nnd zwar ein Besseres für die Besseren. — p. 62 C. — 63 D.

Simmias verlangt nun nähere Erörterung dieses Satzes; damit ist angedeutet, dass der folgende dritte Theil des Prologs auch zugleich schon das erste, wenn schon nnr vorbereitende Glied der Begründnng ist[616]). Dies wird auch dadurch angedeutet, dass er durch die Episode mit dem Kriton vom Vorigen abgetrennt ist: gerade dieser vereitelte Versnch desselben, den Strom der Reden aufzuhalten, beweist, dass hier die eigentliche Untersnchung bereits beginnt. Zugleich wird in dieser Episode aber auch durch die That die sinnliche Auffassnng der Sehnsucht nach dem Tode entfernt, von welcher sich Simmias und Kebes noch immer nicht frei gemacht haben, und eben damit zugleich das mögliche Missverständniss, als ob die Reinheit der eigenen innern Erkenntniss, welche das Ziel dieser Sehnsucht ist, jemals selbstsüchtig die Belehrung Anderer ausschliessen könnte; so wird auch nach dieser Seite hin die eigentliche Erörterung des Phädon im Voraus mit

616) Rettig a. a. O. S. 22.

der des Gastmahls in Einklang gebracht. Noch mehr, es wird durch diese Episode nicht blos diese Einwirknng auf die Schüler, sondern auch die durch alle Lebenskreise und selbst auf so niedrig stehende Naturen, wie hier den Nachrichter verbildlicht; denn dass diesen Menschen Mitleid treibt, zeigt anch sein Anftreten am Schlusse, so wie auch der Umstand, dass Kriton selber hier die gleiche Vorsicht empfiehlt[617]), wogegen die Deutnng[618]) anf schmntzigen Geiz, weil er das Gift anf seine Kosten bereiten mnsste, diesem Zusammenhange nicht blos widerspricht, sondern ein so beabsichtigter Contrast eines solchen Menschen gegen den Sokrates nnter der Würde dieses Dialogs wäre. Eine weit innerlichere Natur nnd daher anch weit tiefer und rührender ergriffen von der Hoheit des Sokrates ist freilich der Gefangenwärter, p. 116 B.—D., so dass anch nnter den der Philosophie fern stehenden Personen derselbe Gegensatz sich wiederholt, wie nnter Sokrates Schülern. In jedem Betracht steht die vorliegende Episode ganz an der richtigen Stelle. Eben so passend empfängt aber anch die folgende Erörterung selbst die angedentete Mittelstellung, weil sie zngleich erst die Anregnng zn den eigentlichen Unsterblichkeitsbeweisen geben nnd nnr erst entwickeln soll, dass die Unsterblichkeit im Interesse des philosophischen Strebens erörtert wird, während freilich dies Streben selbst bereits eine Gewähr für sie bietet.

Diese Betrachtungsweise ist daher anch nnr erst eine snbjective, wenn anch an dem höchsten Snbject, dem Philosophen, entwickelte; sie giebt daher anch nnr erst Wahrscheinlichkeit nnd noch keine Gewissheit; Sokrates spricht sie daher auch fast nnr als Bewährung für seinen persönlichen Glanben ans; nnd selbst hierin ist bereits der Standpunkt, welchen er wirklich im Lehen zu dieser Frage einnahm, mit platonischer Idealität aufgefasst, wie sich namentlich aus der Vergleichnng mit der Apologie, p. 46 A.—C., ergiebt, wo — bei der dort immerhin nöthigen grössern historischen Treue — gerade der hier zurückgeschobene Verkehr mit verklärten Menschen im Jenseits in den Vordergrund tritt[619]). Ja,

617) **Rettig** a. a. O. S. 15.

618) Von **Kunhardt**, Platon's Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre, Lübeck 1817. 8. S. 10 nach dem Vorgange von **Petitus**.

619) **Schmidt**, Plato's Phädon f. d. Schulzw. S. 4, obgleich dessen Erklärung gerade diesen Hauptpunkt übergeht.

noch mehr, für ihn sind die Mängel der Erkenntniss im Erdenleben gar nicht als solche vorhanden, so dass ihre Ausgleichung ersehnt werden müsste, sondern was die Götter eingerichtet haben und wie sie es nns geben, so ist es immer von vorne herein anch bereits für nns das Beste nnd reicht daher für nnsere Bedürfnisse ans[620]). Platon dagegen legt uns hier den Standpunkt des zwar erst im Entwicklnngsprocesse ans der Vorstellnng heraus begriffenen Wissens dar, welches aber nichts desto weniger die Idee als den eigentlichen Gegenstand seines Snchens bereits erkannt hat, nur dass diese hier eben deshalb noch nicht mit ihrem eigentlich technischen Namen, sondern nnr in ihren unbestimmtern Ansdrucksweisen als das ‚Ansich‘ und ‚das wahrhaft Seiende‘ anftreten darf.

Daher ist denn auch gleich die zu Grunde gelegte Bestimmnng des Todes als der Trennung der Seele vom Körper, nur als eine vorlänfige und ungenaue zn bezeichnen. Darauf bant sich nun der Beweis, dass das ganze Streben der Philosophen ein fortwährendes Sterben ist, nach seinem allgemeineren (bis p. 67 B.) nnd seinem näher in die besonderen Seiten eingehenden und daher auch wiedernm von der allgemeinen Unsterblichkeit auf die besonderen Vergeltnngszustände überleitenden Theile. Der erstere aber steigt wieder vom Praktischen zum Theoretischen, vom Unmittelbaren znm Bewnssten anf, denn erstens ist dem Philosophen die Lust des Körpers gleichgültig oder verächtlich im Gegensatz gegen die an der Erkenntniss, p. 64 D. — 65 A., und zweitens hält er sich absichtlich eben zum Zweck der Erkenntniss vom Leibe fern, weil die Sinne selbst von den sinnlichen Gegenständen nnr ein trübes Bild geben, p. 65 B. — D., von der reinen Erkenntniss des Idealen dagegen, dem sie ganz entgegengesetzt sind, die mit demselben verwandte Seele dnrchans ferne halten, p. 65 D. — 66 A., die eben deshalb anch vollständig ihr entweder nie oder erst nach dem Tode zu Theil wird, p. 66 A. — 67 B., daher denn anch der Tod für eine philosophische Seele nicht schrecklich, sondern nnr freudig sein kann, p. 67 B. — 68 B. Der specielle Theil aber schliesst sodann den Gegensatz gegen die anderen Bestrebungen nnd gegen die gewöhnliche Tugend an, welche nur auf blinder Gewohnheit

620) S. die genaueren Nachweise bei Hermaun, Marburger Winterkatalog 1835 — 36.

beruht, eben deshalb aber auch nicht blos in eine Vielheit mit einander streitender, sondern auch eben damit das Laster vielfach zu ihrem Beweggrund erhebender Tugenden aus einander fällt und daher zu einer blosen Scheintugend hinwirkt. So zeigt sich zugleich, wie vorhin positiv, so hier aus dem Gegensatze, dass nur in dem obigen Sinne eine wirkliche, einige Tugend möglich ist, die zwar nicht die Vielheit der vier Cardinaltugenden, wohl aber ihren Widerstreit und den Besitz der einen bei dem Mangel der andern ausschliesst, weil vielmehr alle in der Erkenntniss ihren absolut einenden Mittelpunkt finden. So vollzieht er die Verschmelzung des Praktischen mit dem Theoretischen[621]). Der Schluss endlich knüpft eben so, wie der Anfang an orphische Mysteriensagen an, aber mit dem Fortschritte, dass dort der physische Selbstmord verboten, hier dagegen — nunmehr ohne Widerspruch damit — das geistige Abscheiden geboten und es gerade als Folge der als Einweihung verbildlichten Philosophie dargestellt wird, und dass dort zweitens unbestimmt ein Leben nach dem Tode und ein besseres für die Besseren versprochen, hier dagegen das letztere im vollen Sinne nur den Eingeweihten zugesagt wird, wogegen die Ungeweihten im ‚Schmutze' liegen müssen, wiederum ein verkürzter Mythos und eine Hindeutung auf den folgenden, p. 80 D. ff., in welchem dies deutlicher dahin ausgesponnen wird, dass dieser ‚Schmutz' das Körperliche ist, von welchem sich die unphilosophischen Menschen nicht sollen rein ablösen können beim Tode.

III. Der Beweis aus dem Werden des Entgegengesetzten aus einander, p. 70 C. — 72 E.

Die Unsterblichkeit ist die Voraussetzung des philosophischen Strebens — dies ungefähr ist der Kern der vorstehenden Erörterung. Allein ganz davon abgesehen, dass diese Voraussetzung um so mehr eine nähere Begründung verlangt, so ist sie überdies in dem bisherigen Umfange nicht einmal richtig. Entweder nie oder erst im Jenseits gelangt die Seele zur reinen Erkenntniss. Wie, wenn nun das Erstere der Fall wäre, würde damit die Unsterblichkeit schon ihre Bedeutung für das phisosophische Streben

621) Die Gliederung dieses Beweises hat bereits Schmidt a. a. O. S. 4 f. 7 im Ganzen gut entwickelt.

verloren haben? Oder würde sie dieselbe nicht auch dann noch behalten, wenn auch das Jenseits zwar nicht die absolute, aber doch eine höhere und reinere Erkenntniss gewährt, während die erstere auch so nur ein Ideal und ein bloses Verlangen bleibt?

Gerade dies im Gegentheil ist Platons eigentliche Meinung. Es kam ihm zunächst nur darauf an, hinter dem empirischen Flusse der menschlichen Erkenntniss einen Zustand festen Seins für dieselbe zu fixiren und so nur überhaupt erst eine subjective, d. h. idealistische oder sokratische Grundlage für die ganze Betrachtungsweise zu gewinnen, die sich dann in den weiteren Stadien derselben selber mit fortentwickeln musste. Erst dies drückt dem Gange der zunächst folgenden Untersuchung ihren ächt platonischen Charakter auf, nach welchem auch sie bereits vom Standpunkte der Ideenlehre, d. h. aber der noch erst keimartigen im Sinne jenes Wissens vor dem Wissen, geführt wird und doch eben hiernach die ausgebildete Ideenlehre vielmehr erst aus ihr sich ergiebt.

Alle Entwickelung geschieht durch den Gegensatz, und eben deshalb muss Kebes jetzt zunächst den schroff entgegengesetzten Standpunkt des Materialismus gegen die Unsterblichkeit einwerfen, als deren eigentliche Vertreterin dem Platon die Atomistik gilt, d. h. also das Zerstieben der Seele in ihre Atome[622]), p. 69 E. — 70 B. Diese Lehre selbst hat nun aber ihren Hinterhalt in der Werdetheorie des Herakleitos. Es genügt daher, ihr gegenüber zu zeigen, dass die letztere selbst durch ihre richtige Erkenntniss des Gegenlaufs im Werden auf ein dahinter liegendes Sein, auf ein Etwas, welches wird, ein Substrat des Werdens, eine bleibende Substanz, von welcher die beiden entgegengesetzten Bestimmungen des Werdens nur die Attribute sind, zurückführt. Dies ist eben der uns bereits hinlänglich bekannte Grund der platonischen Ideenlehre selbst. Und wie dies von dem allgemeinen, so muss es auch von dem besondern Werden der einzelnen Dinge gelten, von welchem gerade jener atomistische Einwurf ausging. Dass hiermit noch kein vollgültiger Unsterblichkeitsbeweis geliefert war, wusste Platon so gut, wie seine unberufenen Kritiker in alter und neuer Zeit, die in der Hitze der Polemik seine eigene Andeutung übersahen, dass er einen solchen auch noch gar nicht

622) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 153 u. 282. Anm. 52.

geben will. Denn warum hätte er wohl sonst von Neuem an eine Mysteriensage angeknüpft, welche nur den vorhergehenden gegenüber das Gebiet der Unsterblichkeit zu einem unaufhörlichen Wechsel des Lebens auf Erden und im Hades erweitert? Er wusste recht wohl, dass hiermit zu viel und eben deshalb nicht genug bewiesen ist, dass man aus eben denselben Prämissen auch die Unsterblichkeit und die festbestimmte Zahl der einzelnen Körper als solcher eben so gut folgern kann — wenn doch nach denselben nicht blos das Wiederaufleben aus dem Sterben wird, sondern auch die Gebornen wieder eben dieselben sind, wie die Gestorbenen, und wenn doch Tod und Geburt Bestimmungen sind, die eben sowohl auf den Körper, als auf die Seele Bezug haben, sei es auch auf die letztere nur indirect — so lange nicht auf anderm Wege erhärtet ist, dass die Substantialität der Seele eine ganz andere ist, als die des Körpers. Dies soll aber eben erst im weitern Verlaufe geschehen[623]).

Eben so ist auch die Schlussbemerkung, das Leben der Besseren im Hades sei ein besseres (p. 72 C. im Anf.), schon weil dies gar nicht aus dem Beweise folgt, vielmehr von Neuem der Ansatz zu einer Eschatologie, wie sie sich in den späteren Mythen in ihren genaueren Einzelheiten fortspinnt.

IV. Der Beweis aus der ἀνάμνησις, p. 72 E. — 77 A.

Dem obigen Ziele führt nun der folgende Beweis um einen bedeutenden Schritt näher. Er wird eben deshalb auch nicht blos durch einen neuen Einwurf des Kebes von einem fremden Standpunkte aus, vielmehr durch eine Erinnerung desselben an eine eigene platonische Lehre hervorgerufen, sondern überdies später ausdrücklich dergestalt mit dem vorhergehenden verbunden, dass sie gleichsam zusammen nur einen Beweis bilden sollen, p. 77 C. Nur aber dient jene ausdrückliche Rückdeutung auf den Menon und den dort geführten Beweis für die ἀνάμνησις, der doch offenbar dem Platon nunmehr so ungenügend erscheint, dass er ihn durch einen andern ersetzen muss, p. 73 B., dazu, wiederum an die mythische Grundlage zu erinnern, welche auch dieser Lehre fort und fort anklebt, und mithin zum Winke, auch hier noch nichts wissenschaftlich allseitig Genügendes zu erwarten.

623) Ein bestimmt ausgesprochenes richtiges Urtheil über diesen Punkt hat allein Deuschle a. a. O. S. 154 f.

Der Gang des Beweises bietet keine Schwierigkeiten mehr, seitdem neuerdings Deuschle[624]) in gewohnter eindringender Weise gezeigt hat, dass es sich bei dem gewählten Beispiele des Gleichen nicht um die grössere oder geringere Gleichheit unter verschiedenen Individuen derselben Gattung handelt, sondern um die wesentliche Gleichheit aller, so fern sie derselben Gattung angehören, während sie doch dabei, als einzelne betrachtet, wiederum alle eben so gut unter sich ungleich sind. Eben so leuchtet aber auch der Zusammenhang dieses Beweises mit dem vorhergehenden ein. Aus dem letztern ging nämlich die relative Substantialität der Dinge hervor, kraft deren sie das Werden entgegengesetzter Prädicate an ihnen vertragen, hier zeigt sich nun auch das gleichzeitige Sein derselben an ihnen, d. h. es wird damit ihre eigene Substantialität wieder beschränkt und sie weisen vielmehr weiter auf die dieser allgemeineren Prädicate zurück. Absichtlich sind dabei die Gleichheit und Ungleichheit als Beispiel gewählt, einmal weil in ihnen gerade die Kategorie des Gegensatzes und der Differenz am Unmittelbarsten eingeschlossen ist, sodann aber, weil an diesem Beispiele zugleich auch die Mittelstufe der Gattungsallgemeinheiten neben der höhern Stufe der Abstracta und Eigenschaften zum Ausdrucke kommt. Alle diese Allgemeinheiten treten nun aber eben deshalb in den körperlichen Dingen der Wahrnehmung nicht rein, sondern immer mit ihrem Gegensatze behaftet, entgegen; sie liegen in der erstern

624) a. a. O. S. 155 f. Ich stimme ganz seiner Emendation ἦ für ἢ (p. 74 C. im Anf.) bei. Dagegen scheint mir die Streichung der Worte *Οὐκοῦν ἢ ὅμοιον — Πάνυ μὲν οὖν* in p. 74 C. D. durch Schmidt, Krit. Comm. 1. H. S. 60—66 vollständig begründet zu sein; wenigstens bewegen sich die Einwürfe Deuschle's a. a. O. S. 156 f. gegen dieselbe ganz auf dem eben erst von ihm selber so glücklich bestrittenen Boden. Es handelt sich ja eben nicht um die Steine, Hölzer u. s. w., sondern vielmehr nur um die Gleichheit in ihnen; folglich konnte das von Deuschle gesuchte Problem: ‚sind die Steine z. B. ὁμοίωμα der Idee Stein oder der Idee Gleichheit?' für Platon gar nicht auftauchen, wohl aber für einen Abschreiber, der missverständlich das Erstere glaubte und der daher durch diese — wie mich dünkt — ungeschickt genug angelegte Interpolation dasselbe bei Seite zu schieben suchte. Für Platon fragt es sich, wie auch das Folgende deutlich ergiebt, nur nach dem Verhältniss der Gleichheit in den Dingen zu der Idee der Gleichheit, und die erstere ist so gut ein ὁμοίωμα der letztern, wie die Abbildung von ihrem Gegenstande. Man denke nur an den Vorwurf gegen die schönen Künste, dass sie blos Abbilder von Abbildern liefern!

Gestalt dagegen im Subject, in der Seele eines Jeden, wenn auch bei den Meisten, ohne dass sie darüber Rechenschaft geben können, d. h. nur in der Form der Vorstellung. Schon dies erhebt die Seele, wenn sie auch nach der einen Seite selber als Erscheinungsding sich dem Werden nicht entziehen kann und selber nicht blos betrachtendes Subject, sondern auch Object ihrer eigenen Betrachtung ist, doch nach der andern — und zwar eben wegen dieser Reflexivität selbst — zu einer weit höhern Substantialität, als die Körper. Dies ist der eigentliche Kern des Beweises, welcher von dem übrigens richtigen Einwande[625]), dass das Hören und Sehen gleich nach der Geburt nicht viel besser, als Blindheit und Taubheit und daher sodann auch noch keine klare Vorstellung des Allgemeinen damit verbunden sei, dass vielmehr beide sich mit einander entwickeln, nicht wirklich getroffen wird, denn einen Causalnexus zwischen beiden brauchte Platon deshalb nicht auszuschliessen. Er würde sich aber selbst diesen Einwand gegen seinen weitern Schluss aus der fernern Thatsache, dass doch bei Einigen ein wirkliches methodisches (wenn auch nur particulares) Wissen sich findet, welcher ihn folgerecht, da aus denselben Gründen dieses wiederum nicht *a posteriori* aus der Vorstellung herzuleiten steht, erst zu der Annahme der Präexistenz hinführt, gern gefallen lassen. Denn er hat selber bereits auf die obige Weise angedeutet, dass hier ein mythischer, d. i. für den menschlichen Verstand unerklärlicher Rest zurückbleibt, zumal da auch die präexistentielle Erkenntniss keine absolute sein kann, so dass der vollständige Beweis erst in Verbindung mit den folgenden Untersuchungen als geführt anzusehen ist, nach welchen dann allerdings die Präexistenz und ἀνάμνησις, wenn auch nicht die besonderen Erscheinungsformen derselben, aus denen erst die verschiedene Stellung der Menschen zur Erkenntniss erklärlich würde, aus dem Mythos heraustreten. So nur erklärt es sich, dass noch der folgende Beweis, der doch auf einer höhern Stufe steht, nach Platons eigenen bestimmten Andeutungen auch nur erst blose Wahrscheinlichkeit giebt.

In dem Vorliegenden ist nun der zweite Schritt zur Ideenlehre gethan und der Idealismus als die Consequenz des Realismus

625) Kunhardts a. a. O. S. 33, vgl. Schmidt, Plat. Phäd. f. d. Schulzw. S. 12 f.

selber aufgedeckt. Innerhalb desselben können daher aber auch hier die Ideen nur erst in inadäquater Form auftreten, d. h. blos logisch, als Begriffe oder selbst nur als Vorstellungsallgemeinheiten, ja es können daher selbst noch die gleichen Dinge als αὐτὰ τὰ ἴσα, p. 74 B. z. Ende, bezeichnet werden[626]), weil der Beisatz αὐτὸ noch nicht strenge technisch gedacht ist.

V. Der Beweis aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen. p. 78 B. — 80 D.

Dass nun mit dem eben entwickelten Beweise noch nicht Alles gethan ist, deutet Platon nun überdies noch dadurch ausdrücklich an, dass er den obigen atomistischen Einwand von dem Zerstieben der Seele noch einmal gegen ihn wiederholen lässt, zwar nicht gegen die Präexistenz, wohl aber dagegen, dass hiermit auch schon die Postexistenz erhärtet sei. Andererseits darf indessen dieser Einwand der Vereinigung der beiden voraufgehenden Argumente gegenüber bereits als kindisch zurückgewiesen werden, nichts desto weniger knüpft sich jedoch eben an ihn der neue Beweis, d. h. es wird ihm immerhin so lange eine gewisse Berechtigung zugestanden, bis die in jenen liegenden Consequenzen auch wirklich als solche entwickelt sind. Dies soll nun aber eben der folgende Beweis leisten, und auch er wird somit durch eben diese Einkleidung als ein nicht selbständig dastehender, sondern mit den voraufgehenden zu einem einzigen zu verknüpfender geltend gemacht. — p. 77 A. — 78 B.

Aus dem vorigen Beweise folgt so viel mit Bestimmtheit, da nach demselben die Begriffe nicht das von der Erkenntniss Geschaffene, sondern vielmehr kraft der Präexistenz und ἀνάμνησις das auch die Erkenntniss erst Schaffende sind, dass sie allein als das absolut Substantielle oder wahrhaft Seiende und eben darum stets sich selber Gleiche zu gelten haben — erst hier kann man die ganze Trageweite davon ermessen, warum dort gerade das Beispiel der Gleichheit gewählt ward. — Ihre Einfachheit und darum Unauflöslichkeit, wie sie hier geltend gemacht wird, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck hierfür. Mit anderen Worten, die logischen oder subjectiven Begriffe sind kraft des vorigen Beweises zu subjectiv-objectiven Ideen geworden. Aber auch,

626) Deuschle a. a. O. S. 156.

dass sie der Wahrnehmung unzugänglich sind, konnte hier von dort aus als bewiesen vorausgesetzt werden. Eben so aber auch das parallele Verhältniss der Seele, denn da die Ideen der Seele zuganglich sind, so müsste, wenn wiederum die Seele den Sinnen zugänglich wäre, auch von den ersteren dasselbe gelten. Gegenstand der letzteren ist daher nur der Körper und das Körperliche, und es bedarf nur noch dessen, die unmittelbare Folge ausdrücklich auszusprechen, dass die Seele den Ideen verwandter ist und daher auch an ihrer Einfachheit und daher Unauflöslichkeit mindestens einen grössern Antheil haben muss. — p. 78 B. — 79 C.

Somit hat sich denn hier der schon zum vorigen Beweise von uns angedeutete Charakter der Erhabenheit unserer Seele über die Körperdinge, dass die letzteren bloses Object der Betrachtung, während sie Subject und Object zugleich ist, auch wirklich enthüllt. In der eben entwickelten Beweisform erschien sie als Object, daher muss eine zweite folgen, welche sie als Subject auffasst, und zu welcher die Voraussetzungen eben sowohl bereits im Vorigen liegen müssen. Die Ideen vertreten das Sein, die Körperdinge das Werden, das ganze Forschen der Seele strebt nun aber von dem letztern zum erstern hin; die Sinne rufen eben daher nur die Unruhe des Zweifels wach, erst, wenn dieser selbst wieder negirt und mithin das Sinnliche an der Betrachtung gänzlich abgestreift ist, gelangt sie zur Ruhe des erreichten Zieles. Wäre dies möglich, wenn sie nicht ihrer ganzen Natur nach dem ruhend-unveränderlichen Sein näher stände, als dem Werden? — p. 79 C.—E.

Mit dieser Phase des Beweises ist nun, wie ausdrücklich angemerkt wird, p. 79 C., die Untersuchung in ihren Ausgangspunkt zurückgekehrt, das subjective Streben des Philosophen hat einen objectiven Unterbau gefunden oder vielmehr sich selber geschaffen; das subjective Verlangen nach Unsterblichkeit ist zur objectiven Wahrscheinlichkeit geworden; das Logische und Metaphysische haben sich gegenseitig durchdrungen, nicht blos die drei Mittelbeweise mit einander, sondern auch mit dem einleitenden Beweise haben sich zu einem einzigen zusammengezogen.

Allein auch die Einheit des Theoretischen und Praktischen in jener einleitenden Erörterung muss jetzt in diesem tieferen Zusammenhange als nothwendiges Glied sich erhärten, wenn dies Ziel vollständig erreicht werden soll. Noch eine dritte Phase des vorliegenden Beweises muss folgen. Das Werden ist nach dem

ersten der Mittelbeweise nnr ans dem Sein erklärlich, das Sein beherrscht das Werden, die Idee die Erscheinung, und eben dies mnss die wahre Stellnng der Seele dem Körper gegenüber sein, dà sie nach dem Obigen nur durch die Negation des Sinnlichen zur Erkenntniss gelangen kann; denn wahrhaft negiren kann man nnr das, dessen man mächtig geworden. — p. 79 E. — 80 B.

In dieser herrschenden Kraft der Seele liegt nun aber zugleich eine doppelte Seite, wir möchten sagen, nicht blos ihre moralische, sondern auch ihre physische Anfgabe, wenn auch letztere nur erst im Keime, beschlossen. In der Erkenntniss liegt die allmähliche Abkehr vom Sinnlichen, in der Moralität aber wenigstens diejenige Zukehr, welche dasselbe auch hinterher noch zum Mittel für seine Zwecke macht und es dadurch adelt. So knüpft sich an sie nothwendig das Verhältniss der Seele anch im Jenseits zu dem Körper, d. h. der folgende eschatologische Mythos, p. 80 D. ff., mnss sich nothwendig gerade an den vorliegenden Beweis anschliessen. Aber soll die Analogie zwischen Seele und Idee vollständig sein, so muss die erstere in ihrer Herrschaft über den Leib denselben nicht blos znm Werkzenge des Gnten machen, sondern sie mnss ihm auch selber das Sein erst einflössen, eben so gut wie die Idee der Erscheinung. D. h. sie muss — im abgeleiteten Sinne — Lebensprincip sein. (S. Abschn. VII.). So liegt in dieser Bestimmnng auch schon der Uebergang zum Schlussbeweise, und eben deshalb wird sie hier nnr so knrz angedentet, nm demselben nicht vorzugreifen. Der Abschlnss der bisherigen Untersnchnng in sich selber bereitet natnrgemäss die kommende höhere Phase vor.

Aber auch der Abschluss dieses Beweises selbst, p. 78 B.—D., lehnt sich nur scheinbar an die blose Erfahrnngsthatsache an, dass der Körper sogar noch lange nach dem Tode dauert; der tiefere metaphysische Grund für dieselbe liegt gleichfalls schon im ersten Mittelbeweise gegeben, nämlich darin, dass selbst das Werden der Körperdinge das Sein nicht absolnt ansschliesst. Mit Recht aber wird hieraus weiter gefolgert, dass eben darnm der Seele wegen ihrer grössern Verwandtschaft mit dem absolut Seienden nach dem Tode anch noch eine weit längere Dauer bevorsteht. Das ist der eigentliche neue Gewinn dieses Beweises, dass eine solche hiermit in das Gebiet des Gewissen erhoben wird, während allerdings die absolute Ewigkeit noch nicht ans dem des blos Wahrscheinlichen heraustritt.

Aber, was wichtiger ist, wenn auch nicht die Unsterblichkeitslehre, so hat dagegen die Ideenlehre selbst in der gesammten Kette der bisherigen indirecten Beweise ihre wirkliche dialektische Begründung gefunden, und der Schlussbeweis, welcher aus ihr geführt wird, schwebt nun nicht mehr in der Luft. Wir haben somit ein Recht, diese Kette als den ersten Haupttheil des Dialogs zu bezeichnen und zugleich nach diesem ersten Abschnitte hin denselben den dialektischen Werken zuzurechnen. Dass und warum auch diese Begründung der Ideenlehre, wie jede frühere, nur eine indirecte sein kann, folgt einfach aus der negativen Stellung der Erscheinung als solcher zu den platonischen Ideen. Fragt man aber, warum diese Begründung, die eigentlich nur alle früheren kurz in Eins zusammenfasst, hier noch einmal recapitulirt werden musste, so liegt die Antwort auf der Hand, weil nur so sich zeigen kann, dass die Gewinnung der Unsterblichkeitslehre auch unmittelbar schon mit der der Ideenlehre gegeben ist, so dass Beide im letzten Grunde Eins sind. Aber auch, wenn wir nur bei der letztern für sich stehen bleiben, so hat doch diese Begründung das Eigenthümliche, dass in den früheren Dialogen aus den fremden Standpunkten auf dem Wege platonischer Kritik der platonische gewonnen wird, hier dagegen der letztere gegen prüfende Einwände, die von den ersteren hergenommen sind, sich selber zu behaupten hat: es wird hier die Gegenprobe geliefert. So erklärt es sich auch, dass im Symposion, wie im Phädon, der Darstellungsweise der früheren Gespräche analog, die dialektisch-aufsteigende Betrachtung auf mythischer Grundlage sich erhebt, aber beide sich dadurch von ihnen unterscheiden, dass an die erstere wiederum eine neue mythische Darstellung sich anknüpft, um hinabführend die Endlichkeit mit der Idee zu vermitteln; der Phädon aber steht wiederum höher als das Symposion, weil er zweimal denselben Process durchmacht oder wenigstens die directe, so wie die indirecte Reihe mit einem Mythos abschliesst.

VI. Der erste eschatologische Mythos. p. 80 D. — 84 B.

Die voraufgehenden Beweise lassen es gänzlich im Unklaren, ob wir die Unsterblichkeit auf die ganze, aus den bekannten drei Theilen zusammengesetzte Seele oder nur auf den vernünftigen Seelentheil ausdehnen sollen; der so eben entwickelte, welcher die

Einfachheit der Seele so stark betont, lässt — auch abgesehen von allen sonstigen hierfür sprechenden, aber nicht aus dem Dialog für sich, sondern aus seiner Stellung in der Reihe der Werke hergenommenen Gründen — das Letztere mindestens als überwiegend wahrscheinlich heraustreten. Eine persönliche Unsterblichkeit bleibt dies gleichwohl, weil der vernünftige Theil oder der Geist bei Platon der ausschliessliche Träger des Bewusstseins ist. Der Tod ist also hiernach nicht mehr blos, wie vorhin, die Trennung der Seele vom Körper, sondern sogar die des Geistes vom Körper und der Seele im engern Sinne, welche letztere zu dem Leibe in einer zu unmittelbaren Beziehung steht, um seine Auflösung zu überdauern. Auch werden wir es von vorne herein als Platon's wahre Meinung ansehen müssen, dass dieser Vorgang als ein rein physischer Process bei allen Menschen, Philosophen und Nichtphilosophen, derselbe ist. Denn wenn er in dem zunächst folgenden Mythos vielmehr die phantastische Ansicht aufstellt, dass dem Geiste der Nichtphilosophen beim Tode Etwas von ihrem Körper ankleben bleibe, so hat er uns doch genügend angeleitet, dieselbe blos symbolisch zu deuten, indem er den Zustand ihrer Seelen nach dem Tode aus Vorstellungen zusammensetzt, welche seiner sonstigen Eschatologie, wie sie auch im Schlussmythos hervortritt, entschieden widersprechen, nämlich aus dem Gespensterglauben und der Seelenwanderung in Thierleiber, von denen, auch ganz von jenem Widerspruche abgesehen, der erstere wohl schon selbstverständlich und die letztere aus den zum Phädros (s. o. S. 243 f.) entwickelten Gründen keinen dogmatischen Werth für ihn hat. Der wirkliche Sinn ist daher nur der, dass die Abwendung von der Philosophie je nach ihrem grössern oder geringern Grade eine grössere oder geringere Zuwendung zum Körper und Abhängigkeit von ihm, mithin eine grössere oder geringere Annäherung an die Thierheit hervorruft, und dass der Zustand der Seele im Erdenleben sich in nothwendiger Folge auch in das Jenseits fortsetzt. Um so weniger dürfen wir aber auch die als Gegensatz dazu aufgestellte vollständige Körperlosigkeit der philosophischen Seelen nach dem Tode für vollen Ernst halten, sondern über alle diese Punkte vielmehr in der weitern Entwicklung die nähere Aufklärung erwarten, in welcher sich denn auch die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Philosophen und Nichtphilosophen, zwischen Seele und Körper, zwischen Idee und Erscheinung, die hier

mit dem indirect-aufsteigenden Gange der bisherigen Beweisführung zusammenhängt, mildern und die scheinbare Abweichung vom Gastmahl auch in dieser Hinsicht wieder aufheben wird.

Durch den engen Anschluss, in welchem der Inhalt dieses Mythos zu dem des einleitenden Beweises steht, wird nun aber erst vollständig Anfang nnd Ende der ganzen bisherigen indirecten Reihe in Eins zusammengezogen und so dieselbe erst vollständig als ein Ganzes znm Abschlusse gebracht. Kehren sich daher die nun folgenden:

VII. Einwürfe des Simmias und Kebes, p. 84 B. — 88 B.,

auch znnächst nur gegen den letzten Beweis derselben, so stellt sich doch dadurch zugleich das ganze bisherige indirecte Verfahren als ungenügend heraus. Denn bei der indirecten Einkleidnng kann sich die Beweisführung nur dadurch allmählich steigern, dass ein Gleiches auch von den Einwürfen gilt, und so ist denn in der That der nunmehrige Einwurf eines jeden von diesen beiden Männern nnr eine verfeinerte nnd vertiefte Gestalt von den beiden schon vorher erhobenen[627]). Während nämlich von diesen letzteren der erste, noch rein atomistische Einwand die Seele noch ganz wie ein sichtbares Körperding fasste, so ist sie hier als Harmonie des Körpers wenigstens bereits etwas der Wahrnehmung Unzugängliches, aber doch bloses Erzengniss der körperlichen Bestandttheile und von ihnen abhängig, mithin, wenn diese ja doch wirklich zerflattern und zerstieben, einem gleichen Schicksale ausgesetzt. Und während Kebes jenen frühern Einwand von fremden, rein materialistischen Voraussetzungen aus erhebt, so Simmias den gegenwärtigen von denen seiner eigenen Schnle aus, wodurch Platon auszudrücken scheint, dass auch die Pythagoreer sich nicht wirklich und mit Bewnsstein über den Materialismus erhoben haben. Sie nannten die Seele eine Harmonie, vielleicht auch die Harmonie des Körpers[628]) und scheinen ge-

627) Steinhart a. a. O. IV. S. 424.

628) Mit einiger Sicherheit folgt nämlich das Letztere nur aus *Aristot. de an. I,* 4, aber es fragt sich, wie weit derselbe hier die ausdrücklichen Aussprüche der Schule wiedergiebt. In den Worten des Philolaos bei *Claud. Mamerc. de stat. anim. II,* 7. liegt dies dagegen keineswegs unzweideutig.

glaubt zu haben, dass daraus ihre Unsterblichkeit von selber folge, und es scheint dies Alles gewesen zu sein, was bei ihnen von Unsterblichkeitsbeweis oder vielmehr von einer Annäherung an einen solchen vorhanden war. Platon dagegen hat richtig erkannt, dass ein System, welches alle Dinge, geistige wie körperliche, gleichmässig zu Zahlen und Harmonien macht, auch keinen wahrhaft wissenschaftlichen Unterschied zwischen beiden Classen festzustellen vermag, so dass, wenn Zahl und Harmonie unsterblich sind, der Körper dies eben so gut sein müsste, als die Seele. Er leitet daher aus der Bezeichnung der letztern als Harmonie vielmehr umgekehrt einen Beweis gegen die Unsterblichkeit derselben her. Ob er einen solchen bei einigen Genossen der pythagoreischen Schule schon wirklich vorgefunden, ob vielleicht wirklich Simmias und Kebes selbst ähnlich lautende Bedenken geäussert hatten oder ob es endlich wiederum Platon's eigener historisch-kritischer Scharfsinn war, welcher diese Consequenz entdeckte, lässt sich nicht entscheiden; aber wie richtig im letztern Falle diese Entdeckung war, beweist der Umstand, dass später ein Angriff gegen die Unsterblichkeit von ähnlichen Voraussetzungen aus durch die pythagorisirenden Aristoteliker Aristoxenos und Dikäarchos wirklich unternommen wurde, die indessen gewiss auch nicht durch pythagoreische, sondern einseitig aufgefasste aristotelische Eindrücke und Einflüsse hierzu hingetrieben wurden.

Aehnlich erneuert und vertieft auch beim Kebes sein gegenwärtiger Einwurf den vorher von ihm gemachten, dass mit der Präexistenz noch nicht die Postexistenz bewiesen sei (s. p. 86 E. f.), indem er bestimmter die Seelenwanderungslehre mit demselben zusammenbringt. Jedenfalls stimmt Platon mit der letztern im Ganzen und Grossen und so weit sie nur nicht auf die Thierleiber ausgedehnt wird, überein, ja, er findet in ihrer Aufnahme in das philosophische System durch die Pythagoreer, mögen dieselben sie im Uebrigen aus fremder Quelle geschöpft haben oder nicht, ein Hauptverdienst dieser Schule um die wissenschaftliche Auffassung der Unsterblichkeit. Denn der Schlussbeweis, welcher statt einer Widerlegung des Kebes dient, p. 95, findet doch in der berichtigten Auffassung der Seelenwanderungslehre zugleich seinen positiven Kern, denn soll die Seele Lebensprincip sein, so folgt daraus ihre nothwendige Verbindung mit einem jedesmaligen Körper,

den sie belebt. Nach dem Massstabe dieses Beweises lässt sich sogar überdies aus der Beweisführung des Kebes noch ein wichtiger platonischer Gedanke ziehen, der nicht ausdrücklich in jenen wieder aufgenommen werden konnte, nämlich jene erst in neuerer Zeit wieder zu ihrem Rechte gekommene ächt idealistische Auffassung, dass die Seele selber den Körper ‚webt‘, d. h. dass sie ihm nicht blos das Leben, sondern auch bereits das Sein mittheilt, dass sie selber das körperbildende Princip oder dass der Körper nichts Anderes ist, als die unterste Stufe im Processe des Seelenlebens selbst. Kebes tritt hier mithin der umgekehrten halb materialistischen Auffassung des Simmias, welche vielmehr die Seele erst als Erzeugniss des Körpers betrachtet, schnurstracks entgegen. Hieraus löst sich denn auch bereits vollständig das Räthsel, dass der Tod die Trennung des Geistes von Seele und Leib, und dass dennoch der Geist auch im Jenseits nicht körperlos ist; hieraus erklärt sich aber auch die Verschiedenheit des Zustandes der philosophischen und der unphilosophischen Geister nach dem Tode, denn der Körper bildet sich hiernach der Seele immer je nach ihrer Beschaffenheit an, immer weniger auf der einen, immer mehr auf der andern Seite die reine Erkenntniss trübend und störend.

Aber es kommt ganz auf die nähere Fassung dieser Seelenwanderungslehre an. Kebes hat eben die Consequenz noch nicht erkannt, nach welcher die Seele als körperbildendes Lebensprincip eben in dieser nothwendigen Beziehung zum Körper doch zugleich eine unsterbliche Selbständigkeit über denselben besitzt. Er fasst zu einseitig die Wechselbeziehung zwischen beiden ohne deren Schranke ins Auge und fällt so von seinem idealistischen Ansatze aus doch wieder in den Materialismus zurück. Während beim Simmias seine ganze Betrachtungsweise eher eine blose Ausartung des Pythagoreismus ist, so ist dagegen jener idealistische Ausgangspunkt beim Kebes, selbst mit dem ihm anklebenden Mangel vielmehr eine Erhebung wenigstens über die altpythagoreische Auffassung, welche sehr roh jeden beliebigen Körper jeder beliebigen Seele entsprechend fand[629]), und mit der Seelenwanderung ganz widersprechende Vorstellungen verband[630]).

629) *Aristot. de an. I.* 3. *κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.*

630) Wie z. B. die rohe Vorstellung von den als Sonnenstäubchen in der Luft umherflatternden Seelen, *Aristot. de an. I*, 2. vgl. *Diog. Laërt. VIII*, 32.

Höchst fein und in dem Zusammenhange der ganzen Gedankenentwicklung im Phädon begründet ist dabei auch die Verbindung der Seelenwanderungslehre mit dem herakleitischen Ab- und Zuströmen des Körpers, also mit dem mehrmaligen Wechsel desselben schon während des Erdendaseins, was schwerlich bereits altpythagoreische Lehre gewesen ist[631]), dagegen an sich nach dem eben Bemerkten auch Platon's eigenen Ansichten nicht widerspricht. Auch ist die Seele so nicht mehr, wie bei Simmias, an einen einzigen Körper gebunden. Allein dafür verändert sie sich mit ihren Leibern: dass diese immer gebrechlicher werden, weist auf die allmähliche Abschwächnng der Seele selber zurück, und der Tod muss als ihr völliges Erlöschen erscheinen, welchem dann erst die Auflösnng des letzten Körpers nachfolgt. Die Präexistenz hindert diese Annahme nicht, vielmehr wird die letztere von Sokrates selber noch dahin verschärft, dass man eben aus der Präexistenz schliessen könnte, das Eintreten der Seele in einen menschlichen Leib dürfte gerade der Anfang ihres Unterganges gewesen sein, p. 95 D.; und auch wenn man so strenge nicht verfahren, wenn man ein mehrmaliges menschliches Dasein der Seele zugeben wolle, so könne doch ein allmähliches Erlöschen derselben damit verbunden sein.

Man wird unter diesen Umständen von vorne herein vermuthen, dass auch der Einwurf und:

VIII. die Widerlegung des Simmias, p. 91 E.—95 A., einen bedeutenden positiven Beitrag für die Hauptfrage des Gesprächs liefern, d. h. zwar keinen eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis, wohl aber eine Vervollständigung der Lehre vom Wesen der Seele, aus welchem nunmehr direct ihre Unsterblichkeit bewiesen werden soll. Und in der That, es wird im Folgenden nur widerlegt, dass sie selber eine Harmonie sei. Dass sie dagegen eine

631) Obschon dies Hermann a. a. O. I. S. 684. Anm. 616 glaubt. Indessen kann unter den von ihm angeführten Stellen die des Epicharmos bei *Diog. Laërt. III*, 11 nach den Erörternngen von L. V. Schmidt, *Quaestiones Epicharmeae*, Bonn 1846. 8. S. 41 f. nicht mehr als beweisend angesehen werden, und so bleibt nur noch die Combination von *Plut. De Ei ap. Delph. c.* 18 mit *Ovid. Met. XV*, 214 *ff.* übrig, welche dadurch höchst unsicher wird, weil Ovidius bereits in einer Zeit lebte, in welcher der Sinn für die unterscheidenden Grundlehren der älteren Philosophen längst nicht mehr lebendig war.

solche in sich trage, dies wird so wenig geläugnet, dass vielmehr dieser Gesichtspunkt gerade hierdurch eingeleitet und vielmehr indirect dadurch anerkannt wird, weil hauptsächlich an dem Widerspruche gegen ihn die Bestimmung der Seele selber als Harmonie scheitert. S. u. Jener Gesichtspunkt, nach welchem die Tugend eine Harmonie, das Laster Disharmonie ist, floss nun bekanntlich gleichfalls aus pythagoreischer Quelle und ist vom Platon bereits in früheren Dialogen, namentlich im Gorgias und, so fern das Gute und Schöne identisch sind, im Symposion genügend geltend gemacht worden. Die Seele hat eine Harmonie in sich, dieser Satz ist hiernach gleichbedeutend damit: sie ist die Trägerin der Idee des Guten im eminenten Sinne. Das Gute als metaphysischer Begriff hat nun freilich auch eine physische Seite, und wenn dieselbe in diesem Zusammenhange im Phädon noch nicht ausdrücklich geltend gemacht wird, so erklärt sich dies einfach daraus, weil das Physische in diesem Dialog überall nur erst in zweiter Linie herangezogen, und weil sich weiter unten zeigen wird, dass die genauere Schilderung der Idee des Guten in demselben nur erst vorbereitet werden soll. So viel aber erhellt nunmehr bereits, dass der Körper von der Seele nicht blos Sein und Leben, sondern eben damit auch diejenige Güte, d. i. Vollkommenheit empfängt, deren er fähig ist, und dass der Phädon unmittelbar die Untersuchungen des Parmenides fortsetzt. Denn wenn es nach dem Letztern der Process der höchsten Ideen selber ist, durch welchen die niederen erzeugt und die Materie eben so gut gesetzt, als wieder aufgehoben wird, so liegt es damit zugleich gegeben, dass innerhalb dieses Processes auch die niederen, d. h. die körperlichen Erscheinungsdinge erst aus den höheren, d. h. aus den psychischen entstehen. In diesem Zusammenhang begreift sich auch die Nothwendigkeit der Weltseele für das platonische System. Nach demselben immaniren nicht die höheren Ideen in den niederen, sondern umgekehrt, also nicht etwa erst das Sein im Leben, sondern das Leben bereits im Sein, Alles, was ist, lebt auch, das Unorganische kann selbst nur als untergeordnetes Glied eines höhern Organismus begriffen werden, und das höhere Organische unterscheidet sich von ihm dadurch, dass es ein selbständiges Bewusstsein hat, während jenes blos Theil nimmt an dem Bewusstsein des Alls.

Erst hierdurch ist die Möglichkeit der Herrschaft der Seele über den Körper gegeben, welche in dem voraufgehenden Beweise

aus der Ideenverwandtschaft der Seele zuerst angeregt wurde und in der Widerlegung des Simmias wiederkehrt. So hängen nicht blos die vom Simmias und die vom Kebes geltend gemachten Gesichtspunkte eng unter einander zusammen, sondern die Widerlegung des erstern ist zugleich auch ein nothwendiges Mittelglied zwischen dem voraufgehenden und dem abschliessenden Beweise, oder, wie Zeller[632]) es kurz und gut ausdrückt: jener ist der indirect-metaphysische, sie selber der negative und dieser der positive metaphysische Beweis. Zugleich aber läuft auch zu dem Beweise aus der Präexistenz von ihr aus wieder ein verbindender Faden hinüber.

Sie zerfällt nämlich in drei Absätze, von denen der erste, p. 91 E. — 92 E., und dritte, p. 94 B. ff., nachweisen, dass die Seele nicht die Harmonie des Körpers, der mittlere aber, als der eigentliche Kern, dass sie auch selbst an sich keine Harmonie ist, und von denen der erste darthut, dass sie nicht bloses Erzeugniss des körperlichen Organismus sein kann, weil sie demselben vielmehr präexistirt[633]), während der hierin bereits enthaltene Satz, dass die Theile der Harmonie immer derselben vorausgehen und sie selber erst hervorrufen und bestimmen, dass sie also stets von ihnen abhängig und nie ihnen entgegengesetzt ist, als gemeinsamer Ausgangspunkt an die Spitze der zweiten und dritten Schlussreihe gestellt[634]) und endlich in der dritten die Herrschaft der Seele über den Körper aus dem voraufgehenden Beweise, aber in einem durch die zweite Schlussfolgerung in der eben bemerkten Weise vertieften Sinne wiederholt wird. Nämlich, wenn die Harmonie auch nur als eine innere und an sich betrachtet wird, so schliesst dies doch eben so gut das eben bemerkte Verhältniss zu ihren Theilen ein, da ohnedies von verschiedenen Graden oder von einer grössern oder geringern Vollkommenheit derselben nicht die Rede sein könnte[635]).

632) Phil. d. Gr. II. S. 267 f. Anm.

633) Die ausführlichere Darlegung dieser Beweisführung s. b. Schmidt, Krit. Comm. 1. H. S. 126 f.

634) Schmidt, Krit. Comm. 2. Hälfte, Halle 1852. 8. S. 6, dem überhaupt das Verdienst gebührt, zuerst die Einheit dieser ganzen Beweisführung scharf und umfassend beleuchtet und erhärtet zu haben, wenn auch Deuschle a. a. O. S. 160 f. noch einige wesentliche Berichtigungen und Ergänzungen hinzugefügt hat.

635) Deuschle a. a. O. S. 160, welcher aber irrt, wenn er glaubt,

Der Gang der zweiten Schlussreihe ist nun kurz folgender. Die Harmonie lässt Gradunterschiede zu und schliesst also die Disharmonie nicht ganz von sich aus, keine Seele ist dagegen mehr oder weniger Seele, als die andere. Soll also die Seele ihrem allgemeinen Wesen nach durch den Begriff der Harmonie bestimmt werden, so kann dies wenigstens nur mit der Beschränkung geschehen, dass die Harmonie eine vollkommene ist. Nun giebt es aber thatsächlich besondere Arten der Seele, welche sich nach Tugend und Laster unterscheiden, und diese Unterschiede müssten nach der Voraussetzung doch wieder nothwendig als Harmonie und Disharmonie in der Harmonie bezeichnet werden. So geräth die Folge in Widerspruch mit der nothwendig gewordenen Beschränkung der Voraussetzung oder aber man müsste alle moralischen Unterschiede der Seelen und alles Laster, d. h. mit anderen Worten die Willensfreiheit, und damit auch jeden Unterschied des Menschen vom Thiere hinwegläugnen wollen. Damit hängt denn wieder der dritte Gegenbeweis eng zusammen, dass die Seele den Körper beherrscht und nicht umgekehrt, und dass sie ihm thatsächlich oft widerstrebt, weshalb sie nach dem Obigen nicht die Harmonie seiner Theile sein kann. Es bleibt somit nur noch die Folgerung übrig, ‚dass, wenn der Begriff der Harmonie auf die Seele solle angewendet werden, dies nur auf die Arten der Seele, nicht auf ihr allgemeines Wesen geschehen könne. Denn dann könne er die Gradunterschiede, die der Harmonie allgemein zukommen, wieder annehmen, indem als äusserste Endpunkte Tugend als vollkommene Harmonie, Schlechtigkeit als Disharmonie sich bezeichnen lässt'[636]. Mit anderen Worten, die Gradunterschiede in der Harmonie sind metaphysischer, die in der Seele allein moralischer Natur.

War durch die voraufgehenden Beweise die Unkörperlichkeit der Seele und ihre Erhabenheit über alles Körperliche, deren eigentlicher Ausdruck ihre Präexistenz ist, bereits erhärtet, so wird im ersten Gliede der vorliegenden Beweisführung die hierin schon enthaltene Consequenz auch ausdrücklich gezogen, dass die

dass Schmidt dies übersehen habe. Man sehe nur dessen krit. Comm. 2. H. S. 12.

636) Deuschle a. a. O. S. 161. So weit meine frühere Darstellung Prodr. S. 10 f. mit der vorliegenden, hauptsächlich nach ihm gegebenen nicht übereinstimmt, ist sie hiernach zu berichtigen.

Seele auch nicht blos in der Art etwas Unkörperliches sein kann, dass sie dabei doch zugleich Erzeugniss des Körpers ist. In dem zweiten Gliede dagegen liegt der Fortschritt, dass sie auch mehr, als blose Harmonie, Zahl oder Form ist, welche allerdings gleichfalls zwischen Idee und Körperwesen in der Mitte steht, sondern dass auch diese ein bloser dienender Factor von ihr ist. Nun steht aber die Begründung der Ideenlehre mit der ganzen bisherigen Betrachtung im engsten Zusammenhange. Bevor daher jetzt die directe Begründung der Unsterblichkeit aus ihr eintritt, muss dieser Zusammenhang auch ausdrücklich als solcher ausgesprochen werden, zumal da überdies nur so bestimmter, als es im zweiten Gliede der Widerlegung des Simmias geschehen konnte, sich auf die Idee des Guten, als den Abschluss der Ideenwelt, hindeuten und so die tiefere Wichtigkeit jener Widerlegung selber ans Licht setzen liess.

IX. Der sokratisch-platonische Entwicklungsgang. p. 95 E. — 102 A.

Schon weil der zu diesem Zwecke eingeschobene Abschnitt dadurch wirklich zu einem Rückblick auf Platon's Entwicklung wird, wie er sie uns vornehmlich in den dialektischen Gesprächen dargelegt hat, rechtfertigt es sich, dass er sie uns auch wirklich in dieser Form giebt, wie sie unter der Maske von seinem Gesprächleiter, dem Sokrates, um so besser dargestellt werden konnte, als die Entwicklung des letztern in der That manche Aehnlichkeiten dargeboten haben mag[637]). Dazu kommt aber noch, dass die eigentlich dialektische Gestalt der Darlegung nach der Anlage des ganzen Werkes nothwendig den Unsterblichkeitsbeweisen allein verbleiben musste, und dass mithin hier nur die historische übrig blieb. Endlich konnte aber auch die Congruenz dieser Reihe mit der der voraufgehenden Unsterblichkeitsbeweise gar nicht passender ausgedrückt werden, als dadurch, dass dort die Ideenlehre den nothwendigen Abschluss in der Entwicklung der menschlichen Erkenntniss überhaupt bildet, während sie hier als letztes Erzeugniss in der Entwickelung der Erkenntniss des besondern zu uns redenden Subjectes erscheint[638]).

637) Vgl. m. Prodr. S. 14.

638) Aehnlich, aber nicht bestimmt genug Deuschle, Die plat. Mythen S. 5. Daraus folgt aber noch nicht, dass man so weit gehen dürfte,

Auch hier ist natürlich die Frage nach dem Werden — Entstehen nnd Vergehen — der Dinge der Ausgangspnnkt. Die ionische Naturphilosophie hat diese Thatsache richtig erkannt, aber nicht erklärt. Platon selbst geht daher von der Erklärung ans, welche znnächst im Geiste dieser blos am Sinnlichen klebenden und sich nicht über sie zn den Begriffen erhebenden Auffassnng, und mithin zugleich der des gewöhnlichsten Menschenverstandes ist, wobei er aber sehr geschickt anch die Zahlentheorie der Pythagoreer mit ihr verschlingt nnd also von Neuem dieselbe als eine nur andere Form des Realismus und Materialismns darstellt, welche eben so wenig das Werden wirklich zn erklären vermag. Das Entstehen ist Hinznkommen, das Vergehen Abnehmen; allein das Eins kann eben so gut dnrch Verdoppelung, als dnrch Spaltnng Zwei werden; auch ist durch die Hinznfügung weder diejenige Eins, zn welcher, noch die, welche zu ihr hinzngefügt wurde, Zwei geworden, sondern Beide sind trotz dieser Verbindnng mit einander doch jede Eins geblieben; endlich kann anf diese blos mechanische Weise nicht erklärt werden, wie die Eins selber entsteht, nnd damit fehlt dieser Erklärung die Grundlage überhanpt. p. 95 E. — 97 B.

Sokrates gesteht daher, auch jetzt noch vermöge er das Entstehen und Vergehen nicht zn erklären, p. 96 E., sondern schlage vielmehr einen ganz andern Weg dabei ein, p. 97 B. D. h. das Werden als solches ist anch gar nicht zn erklären, sondern vielmehr zu negiren[639]), da selbst die so eben entwickelte atomistisch-mechanische Erklärnngsweise, welche es auf Mischnng nnd Entmischnng zurückführt, vielmehr das Werden anfhebt nnd jede höhere, wie es sich im ersten Unsterblichkeitsbeweise bereits von der des Herakleitos ergab, dasselbe vielmehr bereits anf das Sein

mit Hermann a. a. O. I. S. 528 f. auch die Reihenfolge der Unsterblichkeitsbeweise zugleich als eine so streng historische zu fassen, dass Platon einen jeden derselben bereits lange vorher auf dem jedesmaligen verschiedenen Standpunkte seiner philosophischen Entwicklung gefunden hätte. Kann ich auch den einen im Prodr. S. 27 f., nämlich den aus dem Phädros dagegen hergenommenen Punkt nunmehr nach dem S. 281 Bemerkten nicht mehr festhalten, so widerlegt sich dies doch einfach dadurch, dass der Beweis aus der *ἀνάμνησις* im Menon hier ausdrücklich als ein anderer, denn der hier vorliegende bezeichnet wird.

639) Deuschle a. a. O. S. 5—9. Jahn's Jahrb. LXX. S. 161 f.

zurückführt. Nur so weit es im Sein immanirt, hat es Wahrheit. Dass die Conseqnenz dieser Betrachtnngsweise die platonische Ideenlehre ist, hat sich hereits in dem bisherigen Entwicklnngsgange des Dialogs gezeigt. Hören wir nun, wie Platon die Entstehung derselben in seinem Geiste hier ergänzend noch näher darlegt.

Das Vermittelnde ist nun dabei nicht etwa, wie man erwarten möchte, das eleatische Sein. Den Grund dafür muss man aus den früheren Dialogen ergänzen, dass nämlich dies den Knoten nicht löst, sondern nur zerhaut. Platon ist vielmehr methodisch zunächst auf dem Wege des Herakleitos vom Werden znm Sein, aber eben deshalb zu einem solchen Sein, welches den innern Gegensatz in sich trägt, vorgeschritten. Das Vermittelnde ist vielmehr der *νοῦς* des Anaxagoras[640]). Die Eleaten selbst hatten ihr einiges Sein zngleich als denkend beschrieben, Platon aber hatte schon im Sophisten, p. 248 E., gegen sie geltend gemacht, dass demselben die Vernnnft nicht, wie sie wollten, ohne Bewegnng, Lehen nnd Seele, mithin nicht ohne innern Gegensatz znkommen könne. Dies heglanhigt er nun hier als anaxagorischen Einflnss. Nach Anaxagoras ist umgekehrt, als wie bei den Eleaten, der (göttliche) Geist oder die Vernunft als solche zugleich das höchste Sein und die letzte Ursache alles Werdens. Allein der Mangel hei ihm ist der, dass er selber von jener mechanischen Erklärung des Werdens ausging und den Geist nur hinzuzog, weil diese an sich nicht ausreichen wollte. Sonst hätte er, da die Vernnnft immer nach Zwecken wirkt und der absolnte Zweck mit dem Gnten identisch ist, vielmehr als die wahrhafte Ursache für die Dinge, dass sie so sind, wie sie sind, eben nachweisen müssen, dass es ihnen jedes Mal so das Beste ist, während er vielmehr immer hei den blosen Bedingnngen stehen hleibt. In diesen Worten liegt nnn zugleich eine Consequenz, die Platon hier, wo er noch erst die Vorstufen seiner Ideenlehre beschreiht, noch nicht aussprechen kann. Die Zweckursache nämlich ist die einzig wahrhafte Ursache doch wohl nnr dann, wenn sie zugleich wirkende Ursache ist, d. h. wenn die Idee des Gnten als die höchste Idee selher zugleich den *νοῦς* in sich schliest oder, da nach dem ehen Bemerkten das Sein mit dem Denken gegeben steht, die Einheit des Denkens und Seins

640) **Deuschle**, Die plat. Mythen S. 5 f.

ist. Die Bedingung oder, wie sie in anderen Dialogen beisst, das *συναίτιον* liegt also in der Materie nnd in diese fällt also das hinein, was das empirische Werden von dem höhern ins Sein aufgehobenen Gewordensein noch unterscheidet, die wahrhafte, nicht genetische, sondern — um so zu sagen — ontische Ursache ist dagegen die höchste Idee oder damit die ihr immanirende Ideenwelt überhaupt. Die Erörternngen im Staatsmaun ergeben sich vorzugsweise als unmittelbare Vorläufer dieser Betrachtuugsweise. — p. 97 B. — 99 C.

Solcherlei Entwicklungen gingen in Platon vor, noch ehe er auf den Standpunkt der sokratischen Begriffslehre gelangte, wenn er anch dieselben von seinem später erreichten Höhengrade ans sicherlich klarer, als er sich ihrer damals selber bewusst war, geschildert nnd mithin auch einigermassen idealisirt hat. Mit Recht sieht er aber die sokratische Philosophie als diejenige an, welche das in der anaxagoreischen Lehre vom Geist unentwickelt Enthaltene weiter ausgebildet hat, also die letztere als die unmittelbarste Vorläuferin der erstern. Denn wenn die Dinge so sind, wie sie vom göttlichen Geiste gedacht werden, so muss auch der menschliche Geist sie nicht uumittelbar, wie es die ganze vorsokratische Philosophie, den Anaxagoras selber eingeschlossen, that nnd mit ihr anfangs Platon gethan hatte, soudern durch das Medium seiner selbst, seiner Gedanken und Begriffe (*λόγοι*) betrachten, und dies war die ‚zweite‘ — vom idealistischen Gesichtspunkte aus unternommene — ‚Fahrt‘ des Platon, p. 99 C. D. Nichts desto weniger kann er hier, ohne noch seine Ideenlehre einzumischen, dies nur durch ein hinkendes Gleichniss ansdrücken, denn so lange die Begriffe noch nicht zn Ideen hypostasirt sind, mnss das in ihnen liegende Wesen (*ἀλήθεια*) der Dinge noch in den Dingen nnd nicht jenseits ihrer gesucht werden, nnd es bleibt so der nnausgeglichene Widerspruch, dass dasselbe deunoch getreuer in den Gedanken des Snbjects, als in den Objecten sich abspiegeln solle. p. 99 D. — 100 B.

Man findet die Lösung desselben bereits in den Unsterblichkeitsbeweisen aus der *ἀνάμνησις* nnd der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen. Hier dagegen kann der Uebergang aus der Begriffslehre in die Ideenlehre nur durch einen Sprung geschehen, weil die letztere natürlich in der snbjectiven innern Auschaunng Platon's schon vor ihrer vollständigen objectiven Begründung

vorhanden war. So bleibt sio freilich zunächst nur erst Hypothese[641]).

In der Begriffslehre ist dagegen die leitende Methode als die logische oder dialektische, in den Gesetzen des Denkens enthaltene bereits gegeben. Ist die Ideenlehre also zunächst nur eine durch das Denken gesetzte Hypothese, so fragt es sich nur, ob sie durchweg mit allen Gesetzen des Denkens übereinstimmt, d. h. ob sie in der Entwicklung aller ihrer Consequenzen auf keine Widersprüche führt, vielmehr alle Widersprüche löst. Platon selber spricht es mithin hier auf das Nachdrücklichste aus, dass die ganze Begründung seiner Ideenlehre eine indirecte oder hypothetische gewesen ist und warum sie es sein musste. Er hebt aber auch ausdrücklich genug hervor, dass dieselbe Methode, welche sie der Erscheinung gegenüber erhärtete, auch in dem Verhältniss der einzelnen Ideen zu einander stattfinden muss, ja dass Beides gar nicht von einander getrennt werden kann. Er hebt ferner die beiden Seiten dieser Methode hier so bestimmt, wie noch nie bisher hervor, dass man sich nicht damit begnügen dürfe, blos die jedesmal zunächst liegende Hypothese durch die Darlegung ihrer unter sich übereinstimmenden Folgerungen beglaubigt zu haben, sondern immer wiederum auch auf ihre Voraussetzungen zurück gehen und dieselben eben so prüfen müsse, wenn diese negative Begründung in eine wahrhaft positive umschlagen soll, bis man endlich zu etwas vollkommen Befriedigendem, d. h. zur obersten Idee gelangt sei. — p. 100 B. — 102 A.

Wir haben selber ehemals angenommen[642]), dass Platon auch dies Ziel noch seiner Entwicklungsgeschichte zurechne und es also als ein schon erreichtes betrachte. Allein in Wahrheit ist dies nur von der Einsicht darin der Fall, welches Ziel das zu erreichende sei. Vielmehr scheint er von Neuem hiermit auf eine ähnliche noch erst anzustellende Untersuchung, wie sie der früher versprochene Philosophos enthalten haben würde, nämlich das auf dem Wege der durchgeführten hypothetischen Methode zu erreichende vollständige System der Ideen, wie es in der des Guten seinen Abschluss findet und damit die erschöpfende Erläuterung dieser höchsten Idee selber hinzuweisen. Hieraus wird es sich

641) Deuschle a. a. O. S. 6 f.

642) Im Philologus 1850. S. 402 vgl. Prodr. S. 15.

auch erklären, dass die letztere nur angedeutet und nicht als solche genannt wird. Und diese Ansicht wird noch dadurch unterstützt, dass Platon noch nicht entscheiden will, ob das Verhältniss der Ideen und Dinge zu einander eine *παρουσία* oder *κοινωνία* sei, p. 100 D., so fern nach der wahrscheinlichen Erklärung des Olympiodoros im letztern Falle die Dinge auch noch abgesehen von den Ideen eine gewisse Realität haben, so dass also die Materie nicht schlechthin ein *μὴ ὄν* ist. Nach dem Parmenides dagegen ist sie dies entschieden, Platon ist also mit der dort gegebenen Lösung hiernach nicht mehr vollständig zufrieden; er fühlt den wunden Fleck seines Systems, aber natürlich ohne ihm jemals abhelfen zu können.

Sieht man von diesem Mangel ab, so kommt es jetzt jedenfalls nicht mehr auf die Erklärung des empirischen, sondern nur des idealen, ins Sein aufgehobenen Werdens, d. h. die innern Gegensätze in der Begriffswelt und deren Aufhebung durch ihre Mittelbegriffe an. Hierauf ward auch bereits in dem ersten Unsterblichkeitsbeweise aus dem Kreislaufe der Gegensätze das empirische Werden nach dem Vorgange bereits des Herakleitos selber zurückgeführt, wie z. B. dort Einschlafen und Aufwachen die Mittelbegriffe zwischen Schlaf und Wachen sind[643]). Damit ist die Möglichkeit gegeben, nunmehr auch diesen ersten Beweis mit dem folgenden Schlussbeweise in Eins zu verbinden und damit nunmehr die ganze Kette zur vollständigen Einheit abzuschliessen.

So weit nämlich ist andererseits die Ideenlehre bereits wirklich begründet, um bei der vorliegenden Frage, bei welcher es sich nicht so sehr um die Zurückführung aller Gegensätze auf das Gute, als vielmehr nur auf das Sein handelt, von ihr aus nunmehr constructiv verfahren zu können.

Endlich wiederholt sich hier zum Schlusse noch die schon einmal, p. 90 B. C., dagewesene Polemik gegen die Antilogiker, d. h. nicht blos gegen die Sophisten, sondern auch die Eristiker, welche namentlich durch die Nachwirkungen der eleatischen Schule erzeugt wurden, Zenon, Antisthenes und die Megariker, natürlich abgesehen von dem wirklichen positiven Kerne ihrer Lehren, den Platon ja nicht läugnet, kurz gegen Alle, welche das hypothetische Verfahren mit ihm gemein haben, aber es blos be-

643) Deuschle a. a. O. S. 7 ff.

nutzen, um überall Widersprüche hervorzurufen und nicht sie zu lösen, und welche so Alles, höhere und niedere Begriffe, verwirrt durch einander mischen, d. h. es zu einer wirklichen Gliederung der Principien nicht gebracht haben, welche also die richtige Methode unmethodisch anwenden. Es ist dies, gleichwie der Phädon überhaupt die dialektischen Gespräche unmittelbar fortsetzt, eine kurze Recapitulation jenes im Sophisten behandelten Gegensatzes zwischen wahrer und falscher Dialektik. Platon sah ein, dass die letztere zum Skepticismus führt, er erkannte die Gefahren eines einseitig dialektischen Scharfsinnes, welcher nicht von einer höhern Intuition getragen wird und mehr an den Untersuchungen als solchen, als an deren festen Ergebnissen seine Freude findet; er hat uns — und damit ist erst von hier aus die Bedeutung

X. der Zwischenhandlung p. 88 E. — 91 C.

zu begreifen — im Simmias und theilweise auch im Kebes diese Gefahren leibhaftig vor Augen geführt, beim Letzteren indessen nur in so fern, als er als ein vorwiegend kritischer Kopf Gefahr läuft, immer nur dicht an die volle Wahrheit hinanzureichen, aber sie nicht ganz zu erreichen. Seine Einwürfe und Bemerkungen sind immer bei Weitem die scharfsinnigeren, welche ganz neue Phasen der Untersuchung einleiten, während die des Simmias mehr nur dazu dienen, das bereits Bewiesene gegen sie von Neuem zu bewähren und die noch nicht entdeckten Consequenzen desselben ans Licht zu ziehen; sein Zweifel geht immer gründlich der Sache selber nach, und er ist daher auch wirklich befriedigt, so bald er im Schlussbeweise die letzte Antwort auf denselben empfangen hat, während Simmias zwar augenblicklich Nichts mehr gegen sie vorzubringen weiss, aber doch immer noch zweifelt, p. 107 A. B. Sokrates selbst lobt daher den ächten Forschergeist des Kebes, p. 63 A. Simmias dagegen ist entschieden der oberflächlichere Denker, wie auch daraus hervorgeht, dass er die Unverträglichkeit seines letzten Einwurfes mit der von ihm selber bereits zugestandenen Präexistenz nicht bemerkt hat. Es klingt sehr schön, wenn er sagt, der Mensch müsse nicht eher ablassen zu forschen, bis er die Grenze seines Wissens erreicht habe, und müsse selbst das Wahrscheinliche nicht verschmähen, wo das Gewisse über diese Grenzen hinausgeht, p. 85 C. D., wenn ihm nur nicht nach dem eben Bemerkten der scharfe Sinn dafür fehlte, wo die blose

Wahrscheinlichkeit aufhört und die Gewissheit anfängt, und wenn nur nicht auch das Gewisse hiernach für ihn noch immer dem Zweifel unterläge, weil er in keinem Punkte die Lust des Forschens zu Ende kommen lassen will[644]). Sokrates empfiehlt ihm daher dort am Schlusse, die letzten Voraussetzungen näher zu prüfen, und auch er werde überzeugt werden. D. h. Platon benutzt hier diese seine Zweifelsucht, um anzudeuten, dass allerdings diese letzte Prüfung in seiner Darstellung noch fehle, um also von Neuem auf eine Darlegung, wie sie der Philosophos geben sollte, oder wenigstens eine erschöpfendere Behandlung der Idee des Guten hinzuweisen[645]), denn dies ist nach dem Voraufgehenden eben die letzte Voraussetzung[646]). Andererseits liegt aber in diesen Worten aufs Bestimmteste ausgedrückt, dass ihm seine Unsterblichkeitslehre mit seiner Ideenlehre Eins ist und mit ihr steht und fällt. Es heisst also, seinen Standpunkt mit dem des Simmias verwechseln, wenn von vielen Seiten[647]) die Behauptung aufgestellt wird, seine Beweisführung für die Unsterblichkeit habe für ihn blose Wahrscheinlichkeit gehabt.

Platon hat uns aber auch, wie es scheint, in Phädons Person den nicht geringeren Mangel jener blos intuitiven und empfänglichen Gemüther vor Augen gelegt, welche, durch den Scharfsinn eristischer Gegner verwirrt, nicht die Kraft haben, siegreich deren Angriffe niederzukämpfen, sondern zu ‚Untersuchungsfeinden' werden und sich bei einem blosen Dogmatismus und Mysticismus beruhigen, welcher nur eine andere Form des Skepticismus ist,

644) Denselben Sinn hat es wohl auch, wenn er im Phädr. p. 242 B. als unersättlicher Redefreund geschildert wird. Man vgl. über diesen Absatz, was ich Jahn's Jahrb. LXX. S. 125 gegen Steinhart bemerkt habe.

645) Vgl. Steinhart a. a. O. IV. S. 389 u. 557. Anm. 43, der aber blos an die Behandlung des Guten in den drei folgenden Dialogen denkt, was ich nur unter den S. 358 ff. gegebenen Beschränkungen zugestehen kann.

646) Man vergleiche die ähnliche Schlusswendung im Kratylos.

647) Stallbaum a. a. O. S. 24. Schwegler, Gesch. d. Phil. S. 53. Steinhart a. a. O. IV. S. 414. 418 ff. (vgl. meine Gegenbemerkungen Jahn's Jahrb. LXX. S. 126 f.) u. A. Man hat sich zu diesem Zwecke auch auf die angeblich blos hypothetische Ineinssetzung der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit im Schlussbeweise p. 106 B.—E. berufen, und ich selber habe irrigerweise Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 589 wenigstens einen Fehlschluss Platons in Bezug auf dieselbe zugegeben. Allein Schmidt, Krit.

denn wenn sich Sokrates mit der Warnung hiervor gerade an ihn wendet, so dürfte dies ein Zeichen sein, dass er dieser Gefahr damals, als Platon diesen Dialog schrieb, bereits unterlegen war[648]).

So tritt denn des Sokrates ächt philosophischer Untersuchungsgeist hier nicht blos im Gegensatz gegen Eristik und Skepticismus, sondern auch gegen Alles, was in der Mitte liegt, hervor. So empfiehlt er vielmehr, wenn eine lange uns probehaltig erschienene Beweisführung sich doch hinterher nicht als probehaltig erweist, dies nicht der Sache, sondern nur dem eigenen Mangel an gehöriger Sachkenntniss, der eigenen noch ungenügenden Uebung in der dialektischen Methodik zuzuschreiben, eben so wie man es seinem eigenen Mangel an Menschenkenntniss und nicht der Schlechtigkeit der Menschen zuschreiben muss, wenn man von Denen, die man für treu gehalten, getäuscht wird[649]). Auch diese Vergleichung ist übrigens keine willkürlich gewählte, sondern sie berichtigt durch die in ihr liegende Bemerkung, dass die meisten Menschen Mittelgut seien, bereits die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Philosophen und Nichtphilosophen in dem unmittelbar voraufgehenden Mythos. Nicht das Streben, Andere blos zu überreden oder sich selbst in angenehmer Selbsttäuschung zu wiegen, selbst dann nicht, wenn die damit verbundene Täuschung Anderer voraussichtlich nicht lange dauert, und selbst dann nicht, wenn sie ihm und seiner Umgebung seine letzten Augenblicke erleichtert, darf den ächten Forscher leiten, wie Sokrates scherzend fürchtet, dass es ihm bisher begegnet sei, sondern die reine Wahrheitsliebe.

Comm. 2. H. S. 74—81 hat nicht blos das Letztere hinlänglich beseitigt, sondern auch mit Recht erinnert, dass hier eben der sokratisirende Platon und nicht der kategorisch redende Aristoteles spreche, dass Sokrates in dialektischer Wendung dem Mitunterredner selbst die Entscheidung überlässt, ob beide Begriffe sich nothwendig einschliessen oder nicht, und sodann die aus dem Vorhergehenden gezogene bestimmte Antwort desselben, wenn das Unsterbliche und Ewige selbst nicht unvergänglich wäre, so gäbe es gar nichts Unvergängliches, ausdrücklich bestätigt, so dass mithin von einer blosen Hypothese und einem blosen Glauben dabei gar nicht die Rede sein kann.

648) Steinhart a. a. O. IV. S. 397.

649) Das Hinkende in dieser Vergleichung, auf welches Sokrates selber aufmerksam macht, liegt nach Schmidt's richtiger Bemerkung, Krit. Comm. 1. H. S. 116 f., darin, dass es wenig sehr gute und sehr schlechte Menschen, dagegen viel Beweisführungen von beiderlei Art giebt.

Die Freunde sollen auf jene seine angeblichen eigennützigen Absichten keine Rücksicht nehmen, sondern nur der letzteren nachgehen; er will ihnen keinen Stachel in der Seele zurücklassen.

XI. Der Schlussbeweis[650]), p. 102 A. — 107 A.

Wie nöthig nun aber die Einschiebung der obigen Recapitulation des Verhältnisses von Sein und Werden aus den früheren Dialogen auch für den Schlussbeweis ist, ergiebt sich einfach daraus, dass derselbe gleich vom Anfange her ausdrücklich auf dies Verhältniss sich begründet. Ausdrücklich wird zunächst an einem sehr ähnlichen, aber etwas anders gewandten Beispiele von dort her wiederholt, dass nie das Einzelne und Individuelle Ursache sein kann. Dort nämlich hiess es p. 96 D. f. 100 E. f., wenn Jemand um einen Kopf grösser ist, als ein Anderer, so ist doch nicht seine Kopfeslänge der Grund davon (denn sein Kopf ist dann jedenfalls nicht das einzige seiner Glieder, welches grösser ist, als bei dem Andern[651]), hier dagegen wird ganz ähnlich gesagt, wenn Sokrates kleiner, als Simmias, aber grösser, als Phädon ist, so liegt die Ursache dieses Verhältnisses auch überhaupt nicht in der Individualität von allen Dreien[652]), sondern in den Ideen der Kleinheit und der Grösse, an denen alle Drei in verschiedenem Masse Theil haben (oder mit anderen Worten in den verschiedenen Ideen der besonderen Zahlen und Längenmasse, welche in der allgemeinern Idee der Grösse inhäriren), p. 102 A. — D. Dies Beispiel ist nun aber höchst geschickt so gewählt, dass sich an demselben zwei direct entgegengesetzte Ideen geltend machen und dass nunmehr aus jener voranfgehenden Erörterung die eigentliche Grundlage des Beweises gefolgert werden kann, dass nämlich keine Idee (als Subject) weder rein als solche[653]), noch auch ihre *παρουσία* in den Din-

650) Man vgl. die lichtvolle Uebersicht desselben bei Schmidt, Krit. Comm. 2. H. S. 81—83 sammt der Kritik S. 84—88, dazu jedoch die Berichtigungen von Deuschle, Jahn's Jahrb. LXX. S. 163 f.

651) Wer eine noch genauere Erläuterung hierfür wünscht, findet sie bei Schmidt, Krit. Comm. 2. H. S. 29—33 und S. 38—40.

652) Denn so erklärt Zeller, Phil. d. Gr. II. S. 194. Anm. 4 richtig den Ausdruck *τὸ Σιμμίαν κ. τ. λ. εἶναι*.

653) Nachher p. 103 B. wird dies *αὐτὸ τὸ μέγεθος* mit dem Namen *τὸ (μέγεθος) ἐν τῇ φύσει* (d. i. die in der Natur oder im Wesen der Dinge) genannt, s. Stallbaum z. d. St., welchen ich mit Unrecht in Schneidewin's Philol. 1850. S. 403 f. Anm. 62 bestritten habe.

gen die ihr entgegengesetzte (als Prädicat) aufzunehmen und also in diese andere Idee überzugehen, noch sich überhaupt zu verändern vermag (εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν), sondern es ist in diesem Falle, wenn die letztere an sie herantritt, nur ein Zwiefaches denkbar: entweder sie geht derselben aus dem Wege oder sie geht unter, wogegen allerdings ein Subject aus dem Kreise der Erscheinungswelt zwei solche entgegengesetzte Prädicate an sich tragen und doch dasselbe Subject bleiben kann[654]). — p. 102 D. — 103 A. An dies Sein zweier entgegengesetzter Prädicate schliesst sich dann naturgemäss die Erwähnung ihres Werdens an demselben, d. h. die Entstehung des Entgegengesetzten aus einander im ersten Beweise, und zwar in der Form eines Einwurfs, welcher aber damit abgewiesen wird, dass dort von den Dingen die Rede gewesen sei, hier dagegen von den Ideen[655]), p. 103 A. — C. In Wahrheit geschieht also diese Erwähnung vielmehr, um auch jenen Punkt unter die hier gegebene allgemeine Regel unterzuordnen und ihn so auf die Ideenlehre zurückzuführen, denn jener Wechsel entgegengesetzter Prädicate an demselben Subject ist ja eben nichts Anderes, als die auf die παρουσία der Idee bezügliche Seite dieser Regel. In jenem Werden eines jeden Dinges aus seinem Gegensatz bezieht sich also der Gegensatz nur auf die Prädicate und das Werden nur auf das Subject, und dies Werden geht dadurch von Statten, dass jene entgegengesetzten Seinsverhältnisse sich zwar durch Vermittelung der zwischen ihnen liegenden berühren, aber doch nie in einander übergehen, vielmehr sich gegenseitig ausweichen. Schwieriger ist es daher, ihr gleichfalls hier, so wie schon in dem Beweise aus der Wiedererinnerung berührtes gleichzeitiges Sein an demselben empirischen Subject zu erklären. Indessen legt nicht blos jener erste Beweis sie demselben blos comparativisch (es heisst dort nicht: aus dem Kleinen wird das Grosse, sondern: aus dem Kleineren das Grössere u. s. w.)[656]), sondern auch der eben genannte Beweis selbst immer in verschiedenen Bezie-

654) Ueber diesen ganzen Absatz vgl. Deuschle a. a. O. S. 162 f.

655) Das αὐτὸ τὸ ἐναντίον bedeutet hier nicht, wie sich nach der sonstigen platonischen Terminologie erwarten liesse, die Idee des Gegensatzes, sondern die entgegengesetzte Idee, eine Uebertragung, die in der Sache ganz gerechtfertigt ist, denn das Gegensatzverhältniss innerhalb der Ideen kann eben nur auf der Idee des Gegensatzes beruhen.

656) Wie auch Deuschle, Die plat. Mythen S. 8, sehr richtig bemerkt.

hungen, also nur relativ und verhältnissmässig bei, wie ja überhaupt der Antheil der Dinge an den Ideen kein anderer sein kann. Das Subject ist mithin unter diesen entgegengesetzten Beziehungen auch nur relativ dasselbe; darin liegt nun aber wiederum, dass das Werden der Dinge, so weit es überhaupt wissenschaftlich begriffen werden kann, selbst nichts Anderes, als eine besondere Form und eine nothwendige Folge dieses ihres Verhältnisszustandes ist, sie sind hiernach in einem steten Mittelzustande begriffen, der sonach aber zugleich ein steter Uebergangszustand zwischen den Gegensätzen ist. Durch die Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen den letzteren bilden nun aber die Uebergangsbegriffe, wie z. B. Einschlafen und Aufwachen, wieder unter sich selber Gegensätze und wird wenigstens die relative Gleichheit jedes Dinges mit sich selbst erhalten, ohne welche ein absolutes Werden, d. h. der Umsturz des ganzen platonischen Systems unvermeidlich wäre. Bei den Körperdingen ist indessen auch diese bedingte Substantialität nur eine vorübergehende, sie sind selbst nur wechselnde Seinsverhältnisse ihres allgemeinen Substrats oder der Materie; in wie fern es mit der Seele, obwohl auch sie die letztere in sich trägt, anders ist, wird sich genauer, als bisher, aus dem Folgenden ergeben.

Noch bleibt indessen eine Schwierigkeit, und dies ist, wie es scheint, die, welche den Kebes stört (p. 103 C. *καίτοι οὔτι λέγω, ὥς οὐ πολλά με ταράττει*), wodurch freilich wohl wiederum nicht auf eine frühere, sondern eine folgende, aber unausgeführt gebliebene Lösung — im Philosophos — hingedeutet wird. Während es nämlich hier ausdrücklich heisst: keine Idee kann eine andere werden, als sie zuvor war, so wird ja im Parmenides p. 155 E. ff. ein solcher Uebergang umgekehrt behauptet. Allein er wird auch dort nur als ein ausserzeitlicher und als ein aufgehobener hingestellt, nicht als Werden, sondern als bloses Gewordensein, und dies heisst im Grunde doch auch wieder nichts Anderes, als das Werden in den Ideen auf ihr bloses gegenseitiges Verhältniss beschränken, und so braucht dieser Uebergang als ein blos aufgehobener hier nicht weiter in Betracht zu kommen. Das gegenseitige Verhältniss der niederen und höheren Ideen ist aber bekanntlich wieder ein ganz analoges, wie das der Ideen und der Dinge zu einander. So tritt hier an die Stelle des Werdens vielmehr die Bewegung nach ihren beiden möglichen Seiten innerhalb dieses

gegenseitigen Verhältnisses, das Hinantreten der einen und das Weggehen der andern Idee, und wir haben hier die einzige Aeusserung Platon's, aus welcher wir mit Bestimmtheit entnehmen können, dass sie ein dem Werden übergeordneter Begriff ist. So ist denn Platon weit entfernt, jene atomistisch-mechanische Beseitigung des Werdens zu einem blosen Hinzutreten und Auseinandergehen, wie es im vorigen Abschnitte scheinen konnte, schlechthin zu verwerfen, er bekämpft vielmehr nur das Materialistische dieser Auffassung, und so nähert er sich vielmehr der von ihm gerade auf's Schärfste bestrittenen Gestalt des Realismus innerhalb seines Idealismus am Meisten an, was uns nicht Wunder nehmen darf, da die platonischen Ideen Monaden sind und die Monaden innerhalb der idealistischen Anschauungsweise den Atomen innerhalb der realistischen entsprechen (s. o. S. 202). Aber auch darüber, was Platon unter der Bewegung der Ideen versteht, lässt sich nunmehr von hier aus vollständig Aufschluss geben. Schon im Sophisten p. 248 bindet er die Begriffe der Bewegung und der Erkenntniss und damit auch des Lebens und der Seele eng zusammen, und eben so erscheint im Phädros so wie hier die Seele als erkennend, bewegend und belebend; das Körperliche an sich hat gar keine Bewegung, und die Ideen sind nicht im Raume, endlich ist in die höchste von ihnen, der alle anderen inhäriren, als die wichtigste von diesen anderen der *νοῦς* im vorigen Abschnitte aufgenommen worden. Ihre Bewegung kann mithin gar keine andere, als die geistige oder denkende sein, sie bedeutet mithin nichts Anderes, als dass sich die Erkenntniss mit ihrem Gegenstande, d. h. in letzter Beziehung mit dem Sein identificirt. Der Fall des Untergehens innerhalb der Bewegung kann sich nach Allem nicht auf die Idee als solche, sondern nur auf deren *παρουσία* in den Körperdingen beziehen, da nämlich, wo der Untergang des Subjectes selbst, welches ihr Träger ist, eintritt, und dieser Fall musste hier nur mitgesetzt werden, weil diese *παρουσία* hier mit den Verhältnissen unter den Ideen selbst unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefasst wird.

Die nunmehr folgende nähere Grundlage des Beweises ist kraft des Inhärenzverhältnisses der niederen Ideen in den höheren und der Dinge in ihrer gleichnamigen Idee bereits *implicite* in dem voranstehenden allgemeinen Satze mit enthalten: nicht blos die Idee selbst, sondern auch alle ihr gleichnamigen Dinge und ferner

alle ihr untergeordneten besonderen Ideen und deren gleichgenannte Erscheinungen nehmen nie das directe Gegentheil von ihr — als Prädicat — auf, p. 103 C. — 105 B., weil sie nothwendig jene allgemeinere Idee , in welcher sie inhäriren, immer mit sich bringen, der Schnee die Kälte, das Feuer die Wärme, das Fieber die Krankheit, die Eins oder Drei die Ungeradheit, die Seele das Leben, p. 105 B. — D.[657]). Jenes ausschliessende Verhältniss nun drückt die Sprache durch Eigenschaftswörter aus, in denen mit der Untheilhaftigkeit auch die Unmöglichkeit der Theilnahme an jenem Gegentheile liegt[658]). Gegentheil des Lebens ist der Tod oder das Sterben und Gestorbensein, die Seele ist folglich unsterblich, p. 105 B. — 106 B. Der Fall des Untergehens ist nun dabei ausgeschlossen, denn Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit lassen sich nicht von einander trennen, p. 106 B. — 107 A.

Dass die Seele dagegen auch nicht entstanden ist, folgt aus dem vorliegenden Beweise für sich betrachtet allerdings nicht, wohl aber wenn man nach seinem Massstabe auch die voraufgehenden Beweise und namentlich den ersten hinzuzieht, auf welchen er selber zurückweist und der durch ihn auf sein richtiges Mass zurückgeführt ist. Werden nach ihm die Lebenden immer nothwendig aus den Gestorbenen, so setzt dies in seiner Anwendung auf die Seele den Zustand des Todtseins vielmehr zu einem jedesmaligen Zwischenzustande zwischen jedem zweimaligen Dasein einer jeden Seele in menschlicher Körperlichkeit um, und dieser

657) Sehr richtig bemerkt Strümpell a. a. O. I. S. 128, dass Platon hier den Satz des unmittelbaren und des mittelbaren Widerspruchs am Deutlichsten ausdrücke.

658) Diese letztere Seite hat Schmidt, Krit. Comm. 2. H. S. 84—88 übersehen, wie Denschle a. a. O. S. 163 f. richtig bemerkt. Doch vermag ich andererseits wiederum nicht, mit dem Letztern ein besonderes Gewicht darauf zu legen, dass es p. 106 E. nicht heisst, der Tod tritt an die Seele, sondern nur an den Menschen heran, da ja im Vorigen das entsprechende Verhältniss sogar als ein Herantreten entgegengesetzter Ideen an einander bezeichnet wird, wenn auch allerdings zuzugeben ist, dass nunmehr am Schlusse des Beweises für den vorliegenden Fall der genauere Ausdruck gegenüber der ungenauern allgemeinern Bezeichnung im Verlaufe desselben gewählt wird. Auch ist es platonisch wohl kaum richtig gesagt, dass Leben und Tod gleichsam das potenzirte Sein und Nichtsein wären, denn Letzteres sind die höheren Begriffe, und da nach Platon nicht diese in den niedern, sondern umgekehrt immaniren, so liegt vielmehr auch auf ihrer Seite die höhere Potenz.

ganze Kreislauf hat als solcher woder Anfang noch Endo. Idee, Seclo und Körper bildon so eino absteigende Stufenfolge, bei der erstern bleiben Snbstanz und Accidonzen, Subject und Prädicate stets diesolben, bei der Seclo wechseln die Accidenzon in regelmässigor Folge, bei den Körpern endlich ist das Subject als solches selber dem Entstehen und Vergehon unterworfon, wenn auch selbst hier eben durch den Kreislauf zwischen diesen beiden Gegensätzen noch eine Regelmässigkeit und ein Gesetz dieses Wechsels im Ganzen und Grossen nicht fehlt. Es bleibt jetzt nur noch übrig, im

XII. Schlussmythos p. 107 B. — 115 A.

die eben angedenteten Zwischonzuständo zu schildern. So wie nnn aber aus dem voraufgehenden Beweise, für sich gonommen, nur die Fortdaner nach dem Tode folgt, so werden die Zwischonznstände jetzt auch nur nach dieser, d. h. nicht nach der intellectuellon Seite, welche violmehr an die Präexistenz angeknüpft wird, sondern nach der ethischen anfgefasst und hierzu durch die Bemerkung übergeleitet, dass die Sterblichkeit der Soole ein rechter Fund für die Bösen sein würde, um so mit dem Tode auch von ihrer Schlechtigkeit frei zu werden. Dieselbe hängt eng mit dem Kern dor Widerlogung dos Simmias znsammen, dass das der Secle eigenthümliche Uebel, das Laster, nicht metaphysischer, sondern nnr moralischer Natnr ist, folglich, wie es noch ansdrücklichor in der Republik heisst, ihr Sein und Wesen nicht anfhebt. Als Präexistenz dagegen begreift der Phädros ja mythisch nnr diejenigen dieser Zwischenzustände, welche mit dem jedesmaligen Ablauf einer grossen Weltperiode eintreten. So greift der vorliegende Mythos, wie schon S. 243 bemerkt ward, ergänzend in den dortigen ein.

Er zerfällt in drei Theile, zunächst das Todtengericht, p. 107 B. — 108 C., sodann die verschiedenen Wohnplätze der Seelen (bis p. 113 D.) und endlich, Beides zusammenfassend, die entgegengesetzten Dasoinsformen der Gnten und Bösen im Jenseits, wie sie sich hiernach gestalten. Durch den zwoiten Theil wird nun auch die physische Seite der ganzen Lehre mit hineingezogen nnd so durch den Phädon die Darlegung von Platons ethischen nnd physischen Ansichten, welche nach allem Bisherigen in der Psychologie ihren Knotenpunkt finden, in den folgenden Dialogen eingeleitet. Hat nämlich die Seele eine wesentliche Beziehung zum

Körper, so ist wiederum die Beschaffenheit des letztern von der allgemeinern Natur des grösseren Körpers abhängig, welcher seinen Wohnsitz und von welchem er gewissermassen nur ein besonderes Stück ausmacht.

Im ersten Theil gelangen die Seelen zunächst unter dem Geleit ihres Dämons zum Todtengericht. Dämonen heissen in den Mythen des Phädros und Politikos die Seelen ohne den Körper betrachtet, also in ihrer reinen Gottverwandtschaft, und ähnlich wird auch hier der ideale Gehalt der Seele, d. h. objectiv ihr höheres Geschick, die ihr zustehende Vollkommenheit, an der sie aber einen grössern, so wie einen geringern Antheil haben kann, und eben damit subjectiv die ihr einwohnende vernünftige und leitende Gotteskraft unter dieser Bezeichnung verbildlicht, diese Kraft, die selbst ihre niederen Theile im Leben als der Zug zum Idealen und Göttlichen hin durchdringt, daher denn im Gastmahl dieser Trieb selber als der eigentliche Dämon bezeichnet ward. Hier sind nun freilich zunächst diese niederen Theile mit dem Körper abgestreift, dafür aber erscheint die Vernunft selber in ihren verschiedenen empirischen Entwickelungsgraden, mythisch ausgedrückt, selber mehr oder weniger körperartig, weniger oder mehr dem Dämonischen in ihr gehorchend. Die nähere mythische Ausmalung hiervon wird durch eine Rückbeziehung auf den Mythos im ersten Theil vervollständigt, trotzdem dass die äusseren Züge desselben auch dann kaum mit der hier geschilderten Eschatologie völlig in Einklang treten, wenn man die letztere berichtigend zwischen die beiden Momente der dortigen, Gespensterleben und Wanderung in Thierkörper für die Bösen, der Zeit nach in die Mitte schiebt, denn dort werden die Nichtphilosophen alle zu den Bösen gerechnet, hier dagegen unter den Belohnungen der Guten die der Philosophen nur als Gipfelpunkt flüchtig am Schlusse angedeutet, dort ist es die eigene Begierde, hier das Weltgesetz, welches auch die lasterhaften Seelen wieder ins Erdendasein im engern Sinne zurückführt. Aber der eigentliche dogmatische Kern ist in beiden Darstellungen derselbe, nur dass jetzt, wo auch das positive Verhältniss der Seele zum Körper entdeckt ist, auch die Schroffheit des Gegensatzes gegen die Nichtphilosophen gemildert wird. Dieser Kern ist nämlich kein anderer, als dass Strafe und Belohnung zunächst in der grössern oder geringern Unvollkommenheit und Vollkommenheit selber besteht, welche den verschie-

denen schon während des Erdendaseins erreichten Graden derselben als ihre nothwendige Consequenz auch ins Jenseits nachfolgt; nichts Anderes, als diese innere Consequenz ist das Todtengericht, und zwar besteht sie darin, dass eine Erhöhung der Vollkommenheit so gut wie der Unvollkommenheit eintritt, was dadurch ausgedrückt wird, dass bis zum Todtengerichte hin beiderlei Seelen von ihrem Dämon, von da ab aber die guten sogar von den Göttern, die bösen dagegen von der blosen ἀνάγκη, der blind und unbewusst wirkenden blos physischen Nothwendigkeit geleitet werden, denn gleich wie von ihrem Dämon werden sie jetzt auch von den guten Seelen getrennt und damit auch noch des sittlich bildenden Einflusses der letzteren beraubt. Ihr unstetes Hin- und Herflattern, vor dem Gerichte im Widerstreben gegen ihren Dämon, nach demselben in Folge ihrer von ihm selber aufgegebenen Leitung, bezeichnet die in ihnen herrschende Disharmonie mit sich selbst und den göttlichen Gesetzen. Die verschiedenen Wege zum Hades sind ferner hiernach die verschiedenen Entwicklungsgrade der Seelen selber. Ein anderer Dämon führt sie später ins menschliche Dasein zurück, d. h. eine Veränderung ist jedenfalls stets in ihrem innern Zustande in einem solchen Zwischenleben vorgegangen.

Ein auch räumlich getrenntes Dasein von beiderlei Seelen ist nach dem Obigen wohl Platon's wirkliche Meinung. Gleichwie nun dabei im Phädros durch die räumliche Höhe die geistige und ideale versinnlicht wurde und beide theilweise auch wirklich zusammenfielen, also auch hier. Die Erde, welche hier weit bestimmter, als dort in die Mitte der Weltkugel versetzt wird, ist somit der unterste und zugleich wirklich der unvollkommenste Weltkörper; natürlich gilt dies noch mehr von ihren inneren Theilen, als von ihrer Oberfläche, und so passt die Volksvorstellung von unterirdischen Zuchtörtern wenigstens eben so vortrefflich in den Zusammenhang, als die auf den Gegensatz gegen sie erbaute Erdichtung einer Hocherde als Sitz der Belohnungen, da die noch höher liegenden Gestirne vielmehr im Phädros bereits für den noch erhabenern Zustand der Präexistenz bereits vorweggenommen sind, und nur die philosophischen Seelen scheinen auch jetzt schon auf sie zurückzukehren, denn wenn auch nur unbestimmt ‚von herrlicheren, aber schwer zu beschreibenden Wohnungen‘ für sie gesprochen wird, p. 114 C., so heisst das eben, dass dies bereits in die Einzelhei-

ten der platonischen Astronomie eingreift, zu welcher hier eben nur erst der Grund gelegt werden soll. Dies würde also der im Gegensatz gegen den unterirdischen so genannte wahre (ὡς ἀληθῶς) Hades des frühern Mythos, p. 80 D. vgl. 81 A., sein, und man begreift so auch, weshalb er unsichtbar und vernunftbegabt genannt wird, nämlich in Bezug auf die Seelen der Gestirne, und da diese wirklich die platonischen ‚Götter' sind, so stimmt damit ganz der dortige Ausdruck, p. 82 B., welcher die Philosophen nach dem Tode zu dem Geschlechte der letzteren gelangen lässt. Die hier beigefügte vollständige Körperlosigkeit dagegen widerspricht nicht blos den letzten dialektischen Entwicklungen, sondern auch dem nichts desto weniger angenommenen räumlichen Wohnsitze selbst, sie ist daher bloses Ideal[659]), gleichwie bereits dort das etymologische Wortspiel zwischen dem Hades und dem Unsichtbaren nach Platon's gewohnter Weise auf eine nicht buchstäbliche Fassung hindeutet, und die Wahrheit ist vielmehr, dass die auch dem philosophischen Geiste im Jenseits sich nen anbildenden niederen Theile, Seele und Körper, ihm vollständig gehorchen. Um aber auch für die übrigen besseren Seelen wenigstens eine Annäherung an den Präexistenzzustand zu erzielen, dazu dient die weitere Erdichtung, dass auch die Hocherde bereits in den Aether hineinragt, von welchem die Gestirne nach Platon wirklich anstatt der atmosphärischen Luft umgeben sind, während wir im gegenwärtigen Dasein nach dieser Erdichtung selber bereits in einer Vertiefung der Erde wohnen, die aber wieder höher liegt, als der Hades. Dieser Wechsel von Erhöhungen und Vertiefungen giebt nun dem Umkreis der Erde, von aussen her betrachtet, das Ansehen verschiedenartiger Streifen, und dass derselben gerade zwölf sein sollen, ist eine weitere Folge jener Erdichtung, so fern die Grundgestalt des Aethers bei Platon nach pythagoreischem Vorgange das Dodekaedron ist (Tim. p. 55 C. ff.), von welchem sich so auch dem wenigstens in seinen höchsten Theilen von ihm umgebenen Erdkörper eine einigermassen verwandte Form mittheilt[660]).

659) Ritter, Gesch. der Phil. II. S. 427 ff., dem ich entschiedener, als es Prodr. S. 19 Anm. 44 von mir geschehen ist, hätte folgen sollen; was daher in jener meiner frühern Darstellung hiermit nicht übereinstimmt, ist hiernach zu berichtigen. Eben so urtheilt Steinhart a. a. O. IV. S. 51. 82. 455. S. jedoch Jahn's Jahrb. LXX. S. 28 f.

660) Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 687 f. Anm. 634.

Nun genügt aber jener einfache Gegensatz zwischen dem Hinaufsteigen und dem Hinabsinken in der Vollkommenheit für beiderlei Seelen schon an sich nicht, weil der Unterschied zwischen ihnen ein fliessender, durch viele verschiedene Grade hindurchgehender ist, und andererseits ist, auch davon abgesehen, Belohnung und Strafe offenbar nicht ohne Weiteres genügend durch ihn bestimmt, denn der Zweck der Strafe ist Besserung (s. bes. d. Gorg.), und diese scheint hier nicht eintreten zu können, da das Sittliche bei Platon immer auf das Intellectuelle zurückgeht, folglich die Unvollkommenheit gradweise ein Abnehmen des Bewusstseins um dieselbe einzuschliessen scheint. Schon der Gorgias musste daher zum Zwecke ihrer Wirksamkeit Schmerz und Lust mit hineinziehen (s. o. S. 94), so fern der erstere zur Einsicht bringt, und so stellt sich auch hier das dringende Bedürfniss eines neuen Werkes — des Philebos — heraus, in welchem bewiesen wird, dass die reine Lust nothwendig der grössern Vollkommenheit folgt, wogegen mit der Unvollkommenheit zwar zunächst eine heftigere sinnliche Lust verbunden ist, welche aber dafür auch immer einen weit überwiegenden Schmerz nach sich zieht. Hier dagegen genügt zunächst ein sinnliches Bild, welches Qual und Reinigung verbindet, nämlich das Leben im Wasser und im Feuer, welche noch dazu durch beigemischte Erdtheile zu Schlamm und Lava vergröbert sind und für die Unseligen die Stelle der atmosphärischen Luft bei uns und des Aethers bei den Seligen vertreten. Ferner muss aber trotz der Trennung der verschiedenartigen Seelen auch wieder eine Verbindung zwischen ihnen, ein geistiger Einfluss auf einander oder wenigstens ein Einfluss des allgemeinern geistigen Lebens (der Weltseele, der Sternseelen und der Erdseele) auf das individuelle möglich sein. Dies wird natürlich wieder physisch, nämlich eben durch den Lauf jener Wasser- und Feuerströme vermittelt mit Ausnahme des schönen, auf die nebenhergehende Seite, nämlich auf Schmerz und Lust bezüglichen Gedankens, dass die Verzeihung derer, gegen die sie gefrevelt, den Schuldigen die grösste Linderung gewährt. Diese physische Vermittlung ist aber überaus wichtig, weil sie über die Thätigkeit der Erdseele, als deren Manifestation ja auch die Menschenseele erst begriffen werden kann, Aufschlüsse gewährt, wodurch sich denn auch der scheinbare Widerspruch im Phädros (s. o. S. 235) aufhebt, dass die Erde (Hestia) dort unbewegt und doch trotzdem be-

seelt und Gottheit ist. Die Erde ist ohne äussere Bewegung, nichts desto weniger aber fehlt ihr der Kreislauf des Körperlebens in ihrem Innern nicht[661]), ihr Mittelpunkt ist der der Welt und folglich auch der unterste und zugleich unvollkommenste Punkt der letztern, der Schwerpunkt und Schneidepunkt jenes eigenen Kreislaufs der Erdtheile, eben damit aber auch der Nullpunkt, derjenige Punkt im All, wo die Materie am Wenigsten von der Idee gebändigt ist. Denn eben darum wird hierher der Tartaros, als Strafort der unheilbaren Verbrecher verlegt[662]), nur dass diese Unheilbarkeit, als das entgegengesetzte Extrem gegen die Körperlosigkeit der Philosophen, selbstverständlich eben so wenig Wirklichkeit hat, als diese, denn dieser unterste Grad der Unvollkommenheit würde nothwendig vermöge der Immanenz der Idee des Seins in der des Guten zugleich das völlige Versinken ins Wesenlose und ins Nichtsein, mithin die Aufhebung der Unsterblichkeit bedeuten. Eben so selbstverständlich ist es dagegen dem Platon völliger Ernst mit dem Ab- und Zuströmen aller Theile aus dem Innern nach der Oberfläche der Erde und umgekehrt, so sehr auch die Beschränkung dieses Processes auf die Wasser- und Feuerströme dabei theils in dem obigen Zusammenhange, theils darin, weil sie das geeignetste Bild für den Fluss dieses Werdens abgeben, begründet und in seinen Einzelheiten[663]) blos poetisch und phantastisch ist.

Dass nun in dieser ganzen Schilderung, als einer mythischen, Ernst und Einkleidung, Wahrheit und Irrthum sich vermischen, und dass selbst das ernst Gemeinte nur zu einer analogen Wahrscheinlichkeit führt, deutet Platon auch hier wiederholt an, p. 108 D. 114 D.

Aus dem nun folgenden Schlusse des Gesprächs, p. 115 A. ff., sind die wichtigeren Punkte von uns bereits vorweggenommen, und nur die in den letzten Worten des sterbenden Sokrates als solchen liegende Ueberzeugungskraft dafür, dass er den Tod als die Heilung von den Uebeln des Lebens betrachtet, p. 118 A.[664]), mag hier noch erwähnt werden.

---

661) Böckh, D. kosm. Syst. des Platon S. 75.

662) Steinhart a. a. O. IV. 453 f.

663) Man vergleiche über dieselben bes. Schmidt, Krit. Comm. 2. H. S. 90 — 115.

664) Stallbaum z. d. St.

Dass nun nach diesem Allem:

XIII. die Aufgabe des Dialogs

die Unsterblichkeitslehre sei, hat freilich Niemandem entgehen können[665]), aber eben deshalb ist auch so lange noch nicht viel damit gewonnen, als nicht die eigentliche Bedeutung derselben im platonischen Systeme mit erkannt und in die Fassung des Grundgedankens aufgenommen ist. Nichts desto weniger hat man sich meist bei dem Erstern beruhigt und diejenigen, welche das Letztere versuchten, dahin missverstanden, als ob sie damit das Erstere läugnen wollten, und höchstens hat man dann wohl dabei in der umgebenden Schilderung des sterbenden Sokrates ein neues Beweismittel gesucht[666]), dabei aber vergessen, dass das Individuelle bei Platon nur Anregung zur Untersuchung, wirkliches Beweismittel aber lediglich durch seine Uebereinstimmung mit dem Allgemeinen werden kann, wobei mithin doch die wahre Grundlage vielmehr wieder nur das Letztere ist. Oder man hat auch wohl die mit dieser Schilderung zunächst zusammenhängende subjective Seite, das Sterbenwollen des Philosophen zu einem besondern künstlerischen Nebenzweck erhoben[667]) und so die wahre Einheit des Ganzen aufgelöst. Unter diesen Umständen muss es als ein durchaus richtiger Gesichtspunkt festgehalten werden, wenn Schleiermacher[668]), von eben diesem Sterbenwollen ausgehend, die Einerleiheit der Unsterblichkeit mit der Erkenntnisslehre behauptete und so im Phädon das Wesen und die Vollendung des Philosophen nach der Seite seiner eigenen Erkenntniss, wie im Symposion nach der der bildenden Mittheilung entwickelt fand, nur dass sich beide Seiten nicht schroff von einander trennen lassen. Erst von hier aus lässt sich nun auch wirklich die Bedeutung der Gesprächspersonen begreifen, die ja bei Platon stets die Verkör-

665) Denn die Ansicht Socher's a. a. O. S. 79 f., welche den Dialog zu einem blos historischen Werke, zu einer getreuen Erzählung von den letzten Reden und Handlungen des Sokrates macht, verdient keine Berücksichtigung.

666) Stallbaum, Opp. I. 2. Prolegg. S. 23. (3. Ausg.)

667) Schmidt, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 1852. S. 522 f. Der von ihm eben daselbst S. 513 ff. angenommene Zusammenhang der Beweise ist aus den von mir Jahn's Jahrb. LXVIII. S. 588 f. und Steinhart a. a. O. IV. S. 562 Anm. 61 entwickelten Gründen unhaltbar.

668) a. a. O. II. 3. im Anfang.

perungen des wissenschaftlichen Gesprächsgegenstandes sind, denn so stellt sich im Sokrates die Höhe der Erkenntniss, in den Uebrigen die verschiedenartigen Anlagen, Ansätze und Bildungsgrade dar, welche erst den Weg zu derselben bezeichnen. Erst so lässt es sich ferner begreifen, wie Sokrates auch seine — angeblich — eigene philosophische Entwicklung einfügen und sie so einfügen darf, dass der Höhenpunkt des Dialogs, der Schlussbeweis, auch den Höhenpunkt dieser Entwicklung selber bildet.

Allein das hat man bei alle dem nicht mit Unrecht Schleiermacher zum Vorwurfe gemacht, dass seine Auffassung diesen letzten Höhenpunkt selber nicht ausdrücklich genug in sich schliesst[669]) nur hätte man darüber nicht übersehen sollen, dass es leicht ist, unmittelbar von ihr selber aus auch noch diesen letzten Schritt zu gehen. Erkenntniss und Bewegung oder Leben sind in ihrem idealen Grunde Eins, wenn sie auch in der Erscheinung als solcher aus einander fallen, die Seele zum Erkenntnissprincip machen, heisst daher sie auch als Lebensprincip setzen und umgekehrt; das Sterbenwollen des Philosophen verwandelt sich also im Verlauf aus der Sehnsucht nach einem körperlosen Zustand vielmehr in die nach der Umkleidung mit einem solchen Körper, welcher ihr nicht mehr, wie der gegenwärtige und zwar nicht blos durch seine eigene Unvollkommenheit, die ja vielmehr erst von der des Geistes selber ausgeht, ungehorsam ist, wie dies auch der Schlussmythos versinnlicht. Hiernach ist denn die Unsterblichkeit nichts Anderes, als der gemeinsame Ausdruck für die Gesammtaufgabe der Seele nach allen ihren verschiedenen Beziehungen, und diese richtige Grundanschauung spricht denn auch die Auffassung Steinhart's[670]) aus, dass die zur Erkenntniss erhobene Ueberzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirksamen Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und Erscheinungen, aller Philosophie Grundbedingung und höchstes Ergebniss sei. Allein eine vollständig scharfe, allem Missverständniss wehrende Fassung können wir auch hierin noch nicht finden. Denn einmal ist das höchste Ergebniss der Philosophie vielmehr die Ideenlehre, und sodann bedarf

669) Hermann a. a. O. I. S. 526 f. 528 f. Man vgl. übrigens das schon in meinem Prodr. S. 22 zur theilweisen Abwehr dieses Vorwurfs Bemerkte.

670) a. a. O. IV. S. 390.

einerseits wenigstens die Idee gar keiner Vermittlnng mit den Erscheinungen, da sie vielmehr das Wesen von ihnen selber ist, nnd die Seele andererseits ist selbst nnr ein Erscheinungsding, nnd so wäre richtiger von ihrer Mittelstellnng zwischen der Idee nnd den körperlichen Dingn die Rede gewesen, sodann aber musste diese anch so gefasst werden, dass dabei nicht blos die physische, sondern anch die ethische Seite heranstritt, so wie endlich dies, dass für die Seele anch nur kraft dieser ihrer Mittelstellnng die dialektische Erkenntniss der Ideen möglich wird. Die wahre Aufgahe des Gesprächs ist also die, die Unsterhlichkeit oder die Ontologie der Seele als den Knotenpunkt zwischen der Dialektik auf der einen und der Ethik nnd Physik anf der andern Seite darzustellen und so jene relativ ahzuschliessen, diese aber vorzuhereiten[671]).

XIV. Fortsetzung. Stellung zu den früheren Gesprächen.

Daraus allein erklärt sich der Rückhlick Platon's anf seine ganze hisherige Entwicklung, welche den Phädon zum ahschliessenden Gliede der dialektischen Reihe seiner Werke erhebt. Daraus erklärt es sich ferner, wenn nicht blos die Steigernng des Gesprächleiters anf die höchsten Höhen eigener menschlicher Erkenntniss so stark betont wird, sondern auch sein Wirken auf Andere vollendet erscheint, indem in keinem andern platonischen Werke die Schüler oder sonstigen Mitunterredner ihm mit solcher Selhständigkeit an die Seite treten, wie hier Simmias und Kebes[672]). Darans erklärt es sich endlich anch, dass hier anf die innere Gliederung der Seele auch nicht einmal so viel Bezug genommen wird, wie im Phädros und Symposion, einmal schon wegen jener vorhereitenden Stellung an sich, so fern dies in die physischen und ethischen Einzelheiten gehört, mithin nicht in die

671) Dass ich hicmit meine frühere Ansicht Prodr. S. 23 ff. nicht aufgegeben, sondern nur näher bestimmt habe, ist bereits Jahn's Jahrb. LXX. S. 122—124 von mir bemerkt worden.

672) Steinhart a. a. O. IV. S. 399. S. die eigene ausdrückliche Erklärung des Sokrates p. 78 A. Hierher gehört es ferner, wenn die Zuhörer und Mitnnterredner als seinc wahren Richter bezeichnet werden, p. 63 E. 69 E., und dies bietet wieder einen Vergleichungspunkt mit dem Gastmahl, p. 219 C., dar, so wic auch in beiden Gesprächen gleichmässig der Inhalt der Anklage gegen ihn mit den früheren Beschnldigungen des Aristophanes zusammengestellt wird, p. 70 B. C. vgl. mit Symp. p. 221 B. (s. o. S. 417).

einleitende, sondern in die ansgeführte Betrachtungsweise dieser Art, sodann aber, was wichtiger ist, weil kraft des ontologischen Gesichtspunktes alle hier geführten Untersuchnngen sich sogar selbstverständlich nnr auf das eigentlich Wesenhafte der Seele beziehen können, welches eben nur der vernünftige Theil von ihr ist, da die beiden andereu Theile nnr als das Vermittelnde zwischen ihm und dem Körper überhaupt entstehen, freilich auch kraft der körperbildenden Thätigkeit des Geistes mit entstehen müssen, aber da nicht in Betracht kommen können, wo die Körperlosigkeit so entschieden hervorgehoben wird, wenn dieselbe anch immerhin nur für die wissenschaftliche Abstraction vorhanden ist. Erst so kann der Gesichtspunkt festgehalten werden, dass Ethik und Physik ihrem wahren Seinsgehalte nach bereits in die Dialektik aufgehen, falls nur dabei andererseits doch anch der vernünftige Menschengeist selber bereits als Erscheinungsding behandelt und schon in ihm der Unterschied der Individualitäten festgehalten wird[673]), zn welchem Zwecke die eschatologischen Mythen den dialektischen Erörterungen zur nothwendigen Ergänzung und, wie schon oben bemerkt, zu der erforderten Brücke aus der Dialektik znr Ethik nnd Physik hinüber dienen.

Völlig klar kann dies ganze Verhältniss nnn freilich erst ans den nachfolgenden Werken werden. Aber schon hier ist es bereits im Verlaufe des Gesprächs hinlänglich deutlich geworden, dass und in wie fern sich der Phädon unmittelbar ergänzend an die eigentlich dialektischen Gespräche anschliesst. Nur ob und in wie fern trotzdem das Gastmahl sich noch erst in die Mitte zwischen ihn und den Parmenides einschiebt, kommt noch in Frage. Ist in-

673) Darnach kann ich nicht mit der Behauptung von Deuschle, Jahn's Jahrb. LXX. S. 321 f. übereinstimmen, dass Platon den Grund der Sünde nur in der Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen erkenne, wornach denu auch nach dieser Seite hin der von ihm dort behauptete schroffe Gegensatz Platon's gegen das Christenthum unhaltbar sein dürfte, um so mehr, als die dort ebenfalls behauptete ausschliessliche Zurückführung der menschlichen Tugend auf die göttliche Gnade mit Abweisung aller menschlichen Mitwirkung, wovon bekanntlich die absolute Prädestination und die Aufhebung der menschlichen Freiheit die nothwendigen Consequenzen sind, schwerlich ein Recht darauf hat, für allein wahrhaft christlich zu gelten. Das Richtige in Deuschle's Bemerkung ist nur, dass die Erhebung des Intellectuellen über das Sittliche bei Platon wie bei Aristoteles allerdings widerchristlich ist.

dessen die Unsterblichkeit das Wesen der Seele und zugleich Eins mit ihrer lebenspendenden Kraft, so muss sie dieselbe auch bereits im Diesseits an sich tragen und gleichfalls das eigentlich Sterbliche, d. i. den Körper und die niederen Seelentheile derselben theilhaftig machen, ohne dies wäre also die Darstellung der Unsterblichkeit unvollendet. Und gerade diese irdische Unsterblichkeit, diese Unsterblichkeit des Sterblichen durch die Liebe und Zeugung ist ja der Inhalt des Gastmahls. Diese gestaltet sich nun aber der höhern Unsterblichkeit gegenüber wie die Vorbereitung zur Vollendung — das Sterben ist die Vollendung des Lebens, weil der Uebergang in ein höheres Dasein — und muss daher der aufsteigenden Darstellung Platon's gemäss voranfgehen, eben deshalb aber auch in einer geordneten Reihenfolge aller ihrer Stufen von unten bis oben hervortreten. Ihre höchste Stufe nun ist die bildende philosophische Mittheilung, deren letztes Ergebniss aber die eigene Erkenntniss, nicht also die der Schüler — denn die Schülerschaft bezeichnet immer nur erst den niedern Grad des Wissens — sondern die des Meisters selber ist. An diesem Punkte hört das Symposion auf, und hier gerade fängt der Phädon an; hat ferner dort die irdische Unsterblichkeit an dem herakleitischen Werden seine empirische Grundlage, so beginnt der erste eigentliche Unsterblichkeitsbeweis hier damit, eben dieselbe auch auf den Wechsel zwischen Leben und Tod, d. h. irdischem und überirdischem Dasein der Seele selber zu übertragen. Aber allerdings soll der philosophische Meister seine Schüler zur philosophischen Selbstthätigkeit heranziehen, auf dass sie so schliesslich, ganz auf eigenen Füssen stehend, allmählich selbst die Meisterschaft erringen, und auch diese Seite seines Wirkens sehen wir hier im Phädon theils bereits in der obigen Weise vollendet, theils dadurch sich vollendend, dass der Mittel- und Knotenpunkt alles Philosophirens, die Unsterblichkeitslehre hier wenigstens soweit, als es mit den bisher vom Platon gewonnenen Mitteln geschehen konnte, zum Abschlusse gebracht wird.

Hiernach hat man denn wohl nicht ohne allen Grund Phädros, Gastmahl und Phädon einander wie Präexistenz, Erdenleben und Postexistenz an die Seite gestellt[674]). Allein dies genügt nicht, denn dem Phädros mangeln die beiden letzteren eben so

674) Steinhart a. a. O. IV. S. 390.

wenig, als dem Phädon die beiden ersteren, ja selbst, dass Jenes die Hauptbeziehungen seien, auf die alles Andere zurückgeht, ist so schlechthin schon zu viel gesagt. Allerdings behandelt der Hauptmythos des Phädros seine Aufgabe so, dass er das Erdenleben und die Zwischenzustände zuletzt wieder auf die Präexistenz zurückgehen lässt, also den Kreislauf mit der letztern umschreibt. Aber die Präexistenz ist dort selbst nur der Anknüpfungspunkt für die Wiedererinnerung, und die letztere schliesst vielmehr die endlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntniss eben so gut in sich, und so weit auch im Gastmahl und Phädon das Absehen auf die Erkenntniss als solche gerichtet ist, bestimmt sich das Verhältniss vielmehr näher so, dass die beiden letzteren sich gleichsam in den Inhalt des Phädros theilen, so fern das Gastmahl die äusseren Bedingungen, der Phädon dagegen das innere Wesen der menschlichen Erkenntniss vorzugsweise weiter verfolgt, ähnlich wie der Gorgias die praktische, der Theätetos aber die theoretische Seite des Menon. Allein diese Scheidung und Theilung begründet sofort einen tieferen Unterschied. Der Phädros fasst vorwiegend den Kampf und die Ueberwindung jener äusseren Bedingungen ins Auge nnd noch mehr schliesst er alles Aeusserliche, was nicht unmittelbar auf die Erkenntniss Bezug hat, grundsätzlich von sich aus, so namentlich die Kinderzeugnng, p. 250 E. f., und so vermag er alle anderen intellectuellen Richtuugen neben der Philosophie nur sehr indirect nnd gleichsam beiläufig anzuerkennen. Das Gastmahl dagegen legt die Körperlichkeit und Sinnlichkeit in ihrer breitesten Ausdehnung und daher gerade zunächst die Kinderzeugung zu Grunde und zeigt, wie sich dieselben stufenweise auch positiv zur Erkenntniss hinaufläutern, und wenn hier allerdings zwischen der Kinderzeugung und der Tugendbildung noch eine Lücke bleibt, so wird diese durch die Erhebung der Seele zum Lebensprincip im Phädon ausgefüllt. Im Phädon aber wird im engsten Zusammenhange hiermit in der Ontologie der Seele von der Erkenntniss zum Leben fortgegangen, im Phädros bildet umgekehrt in ihr die Bewegung nur den Ausgangspunkt für die Erkenntniss. Schon dem Gastmahl ist es daher bei der Liebe eben so sehr um das Leben, als um die Erkenntniss zu thun, und damit gewinnen die verschiedenen Arten und Formen der Liebe eine Bedeutung, welche im Phädros nur die philosophische hat. Eben deshalb stellt sich im Phädros die Unsterblichkeit

vorzugsweise nach der Seite der Präexistenz, d. h. nach der intellectuellen Seite dar, die auch im Phädon nicht mangelt, vielmehr umgekehrt in strengerer wissenschaftlicher Form auftritt, während die mythische Ausmalung nur deshalb fehlt, weil sie schon von dort her vorausgesetzt werden durfte. Eben deshalb wird dort, äusserlich betrachtet, in der Liebe die enge Grenze eines persönlichen Verhältnisses und daher auch die nothwendige Bedingung körperlicher Schönheit des Geliebten nicht überschritten, vielmehr wie ein Keim, in dem schon die ganze folgende Entwickelung steckt, behandelt, um die ganze Breite der verschiedenartigen Beziehungen der Seele fern zu halten, im Symposion, wo die einzelnen Entwicklungsgrade aus einander treten, wird dies dagegen als jugendliche Unreife behandelt[675]). Eben diese Erweiterung der Betrachtung macht es fernerhin möglich, dass, während im Phädros nur der Lehrer der Liebende ist, so im Symposion auch der Schüler, der, selbst noch unter der Leitung seines Lehrers, auch zugleich schon Andere belehrt, p. 210 A. *ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος*. Eben deshalb ist es endlich im Phädon nicht mehr, wie dort, Zeus, sondern wieder, wie im Theätetos, Apollon, dem Sokrates dient, nur dass dieser Gott hier eine tiefere Bedeutung erlangt hat, der von vorn herein fertigen Seite menschlicher Entwickelung gegenüber die selbstthätige Vollendung derselben. Mit einem Worte, dort wird die Unsterblichkeit als Knotenpunkt zwischen der Dialektik einerseits und der Ethik und Physik andererseits so behandelt, dass sie von den letzteren zu der erstern, hier umgekehrt so, dass sie von der erstern zu den letzteren hinüberleitet.

Von hier aus lässt es sich nun endlich auch vollständig übersehen, wie sehr schon in den frühesten Werken Platons in den tieferen Keimen, welche sie enthalten, von vorn herein seine ganze folgende Entwickelung angelegt ist. Nach unserer eingehenden Darlegung aller verschiedenen Seiten in den Entwickelungen über die Liebe im Phädros und im Gastmahl einerseits und im Lysis andererseits dürfen wir es wohl unseren Lesern überlassen, sich davon zu überzeugen, wie sehr die ersteren blos eine

---

675) Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 381, obwohl ich darin nicht Prodr. S. 80 mit ihm die Bezeichnung des Phädros als eines Jugendwerkes hätte erblicken sollen.

ideale Erfüllung der letzteren sind, zumal da auch Andere[676]) bereits die Vergleichungspunkte genügend hervorgehoben haben. Eben so begegnet uns schon im Charmides die Selbstbeziehung des Wissens und die eben daraus gefolgerte Einerleiheit von dem Wissen des Wissens mit dem Wissen des Guten, aber Beides gleichfalls nur noch erst in rein formaler Haltung.

676) Steinhart a. a. O. I. S. 268. Anm. 33. Zeller a. a. O. II. S. 170. Anm. (vgl. jedoch unsere obige Anm. 38). Nur geht Schleiermacher a. a. O. II, 2. S. 377 denn doch darin etwas zu weit, in jeder von den Reden des Gastmahls gerade ausschliesslich je einen von den verschiedenen im Lysis aufgestellten Gesichtspunkten als Grundgedanken wiederzufinden.

Erster Anhang.

Ueber die Zeit, in welcher die bisherigen Gespräche spielen.

Es wird nicht überflüssig sein, nachträglich einen Ueberblick über die Kunst anzustellen, mit welcher Platon bei der Wahl der Zeit verfährt, in welche er seine Dialoge versetzt, zumal da dies in einigen Punkten eine weitläufigere Erörterung erfordert, als sie unserem eigentlichen Zwecke angemessen war, welche dagegen hier mit Bequemlichkeit nachgeholt werden kann. In den frühesten Werken liegt eine ganz bestimmte Zeit noch überhaupt nicht zu Grunde, nur dass sie allerdings das kräftige Mannesalter des Sokrates vorauszusetzen scheinen (S. 39). Hinsichtlich des Protagoras ist ausser der von Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 619, Anm. 324 angeführten Litteratur neuerdings noch zu vergleichen Steinhart a. a. O. I. S. 425 ff., Frei, *Quaestiones Protagoreae* S. 68—72, und O. Weber, *Quaestiones Protagoreae*, Marburg 1850. 4. S. 16 f., welche alle drei darin übereinstimmen, dass die Zeit dieses Gespräches nicht nach 429 fallen kann, weil Perikles und seine Söhne noch leben (p. 314 E. 319 E. 329 A.). Schon Schleiermacher nahm daher das Jahr 431 an. Weber hebt indessen hervor, dass auch des Pheidias, welcher 432 starb, als eines noch Lebenden gedacht zu werden scheint (p. 311 B.). Wir möchten daher lieber 433 setzen. Dann bleiben aber noch zwei Zeitverstösse, welche namentlich Frei ohne Noth sich hinwegzuerklären bemüht: 1) dass Kallias bereits im Vollbesitze seines väterlichen Vermögens erscheint, während doch sein Vater Hipponikos, wenn auch wirklich nicht bei Delion 424 gefallen, so doch jedenfalls erst kurz vor 423 gestorben sein kann (vgl. darüber Krüger, Histor.-philol. Studien II. S. 288 ff., Herbst in seiner Ausg. von Xenoph.

Symp. Praef. S. VI. u. Prolegg. S. XI. f. und Frei), um so den Erstern im ungehemmtesten Glanze seiner Verschwendung darstellen zu können (man vgl., was hierüber Weber gegen Frei bemerkt), und 2) die Erwähnung der ‚Wilden' des Pherekrates, die wenigstens nach Athen. XI. p. 505 E. erst 420 aufgeführt wurden, p. 327 D.; auch dies rechtfertigt sich durch das überaus Passende dieser ihrer Erwähnung im Zusammenhange dieser Stelle. Nun könnte freilich scheinbar auch eben so gut einer der beiden letzten Punkte als Hauptbestimmung zu Grunde gelegt und darnach vielmehr das Uebrige als Zeitverstoss betrachtet werden, allein keine Zeit passt so sehr für die Färbung des ganzen Gesprächs, als die der höchsten und ungetrübtesten athenischen Bildungs- und Lebensfülle zunächst vor dem peloponnesischen Kriege.

So erscheint denn Sokrates auch hier noch in der Vollkraft männlicher Jugend (p. 317 C.), und nunmehr erst folgt eine Kette von Gesprächen, in welchen er — mit alleiniger Ausnahme des Kratylos — als Greis oder doch in vorgerücktem Alter auftritt, was, abgesehen von der vielfach durch die Beziehung auf seinen Process eintretenden Nothwendigkeit hiervon, deutlich beurkundet, dass Platon erst von jetzt ab seines Hinausgehens über den sokratischen Standpunkt recht eigentlich inne wird. So setzen Men. p. 91 E. und allem Anscheine nach auch Euthyd. p. 286 C. (wie zuerst Winckelmann bemerkte) den Tod des Protagoras, welcher vermuthlich 311 erfolgte (s. Frei a. a. O. S. 75 ff.), bereits voraus, so wie die Drohung, mit welcher Anytos vom Sokrates scheidet, sogar als unmittelbares Vorspiel seiner Anklage erscheinen kann; überdies aber s. Men. p. 76 A. und die aus dem Euthyd. und Theät. S. 142 u. 182 angef. St. St. und den Anf. des Euthyphr.; von der Apol. und dem Krit. versteht sich ohnehin die Sache von selbst, Sophist und Staatsmann schliessen sich an den Theät. als Fortsetzungen an; für den Phädros endlich s. p. 227 C. z. E., so wie denn auch Lysias erst 411 nach Athen zurückkehrte und der 436 geborne Isokrates schon als junger hoffnungsvoller Mann am Schlusse auftritt, wenn auch andererseits nicht blos der von den Dreissig getödtete Bruder des Lysias, Polemarchos (p. 257 B.), sondern auch Sophokles und Euripides noch leben (p. 268 D.) und die Zeit daher vor 405 fallen muss.

Grössere Schwierigkeiten bietet der Gorgias dar. Böckh, Jenaer Litteraturzeitung 1808. Bd. 3. S. 197, Sybrand, *De Pla-*

tonis Gorgia, Harlem 1829. 8., Vögelin in den *Actt. soc. Gr. Lips.* T. I. S. 231 f. und Steinhart a. a. O. II. S. 393 f. nehmen das Jahr 427, Schleiermacher a. a. O. II, 1., Ast a. a. O. S. 237 ff., Stallbaum Opp. II, 1. S. 40 ff. (2. Ausg.) und Hermann a. a. O. I. S. 634 f. Anm. 390 dagegen 305 an. Für die erstere Annahme ist es nun zunächst schon wenig günstig, dass sie im Gespräche selbst durchaus keinen ausdrücklichen Halt findet, denn dass hier gerade das erste Auftreten des Gorgias in Athen gemeint sein müsste, worauf sie allein sich stützt, wird an sich nirgends angedeutet. Ja, das Zugeständniss von Steinhart selber, dass man eben so gut auch an einen seiner nächstfolgenden, gewiss sehr zahlreichen Besuche denken könne, würde ihr im Grunde bereits allen festen Boden entziehen, wenn anders diese Voraussetzung seiner häufigeren Anwesenheit in Athen richtig wäre, denn dann könnte er ja recht gut auch 405 einmal wieder dort gewesen sein; allein sie ist nicht nur durch Nichts bewiesen, sondern es sprechen auch erhebliche, wenn auch nicht unwiderlegliche Gründe dagegen, vgl. das von Foss, *De Gorgia Leontino*, Halle 1828. 8. S. 24. 26 Bemerkte, obgleich Foss selber Steinhart's Ansicht theilt, und mit ziemlicher Sicherheit steht nur so viel fest, dass Gorgias selbstverständlich unmittelbar nach der Ausrichtung seiner Gesandtschaft in seine Heimath zurückkehren musste, um über deren Erfolg Rechenschaft zu geben, dass er dagegen wohl bald darauf und zwar vermuthlich auf Einladung der Athener selbst zum zweiten Male wieder nach Athen kam, s. Foss a. a. O. S. 20—23, und an diesen zweiten Aufenthalt wird daher allem Vermuthen nach hier am Ersten zu denken sein. Die letztere Annahme stützt sich dagegen auf die ausdrückliche Angabe, p. 473 E., dass Sokrates im Jahre vorher einmal Vorsitzender des Rathes gewesen, denn dass hiermit — nur in scherzender Form — auf dieselbe Thatsache, welche Apol. p. 32 B. erwähnt wird, nämlich auf sein Benehmen in dieser Stellung bei dem Processe der Arginusensieger hingewiesen werde, hat Stallbaum mit triftigen Gründen erhärtet, so dass Steinhart seine Erneuerung der entgegengesetzten, auf blose Möglichkeit gegründeten Vermuthung Sybrand's und Vögelin's wenigstens auf den Versuch hätte stützen sollen, dieselben zu widerlegen. Eine blose äusserliche Aufrechnung dessen nun, bei welcher von beiden Annahmen die meisten Zeitverstösse in den sonstigen Angaben übrig bleiben, kann bei einem Platon

Nichts entscheiden, und eben so möchten aus jeder von beiden die aus ihr erwachsenden Zeitverstösse sich innerlich gleich gut erklären lassen; es fragt sich also nur noch, auf welche von ihnen sich die ganze Färbung des Gespräches am Besten auftragen lässt. Steinhart nun findet als einen solchen Hintergrund die Auflösung der Demokratie bald nach dem Tode des Perikles sehr passend, und zwar gewiss mit Recht; allein diese Auflösung war im Jahre 405 noch weiter fortgeschritten und daher dieser Zeitpunkt noch passender. Ganz unrichtig ist dagegen, so schlechthin ausgesprochen, Steinhart's Behauptung, Sokrates werde hier nicht als Greis bezeichnet, da doch schon Ast bemerkt hat, dass er sich p. 461 C. wenigstens zu den Aelteren rechnet, was er im Jahre 427, erst 41 Jahre alt, oder in der nächsten Zeit nicht von sich sagen konnte. Von dem Gesprächleiter ist nun aber eher die eigentliche Zeitbestimmung herzunehmen, als von einem der Mitunterredner. Dazu passt dann nebenbei auch die Erwähnung der Thronbesteigung des Archelaos, p. 470 D. ff., welche nicht vor 414 gefallen sein kann, s. Hermann a. a. O. I. S. 586. Anm. 184. Wollte nun Platon trotzdem auch so den Sokrates mit dem Gorgias in Verbindung bringen, so konnte dies nur durch die Vermischung der zu Grunde gelegten Zeit mit mancherlei Umständen geschehen, welche nur in jene frühere passten, in welcher Gorgias zuletzt in Athen gewesen war. Manche dieser Züge scheinen daher absichtlich im Helldunkel gehalten, aber doch so, dass sie besser mit jener frühern Zeit, als mit dieser spätern stimmen. So der ‚jüngst' verstorbene Perikles (p. 503 C.), so die Erwähnung des Nikias p. 472 A., der bekanntlich 413 endete, welche wenigstens weit ungezwungener auf den noch lebenden zu beziehen ist. Allein ohne andere, deutlicher sprechende Züge wäre jener beabsichtigte Zweck nicht erreicht worden; in der Wahl derselben zeigt sich aber wieder eine grosse Feinheit. Denn wenn Demos, der vielmehr schon in Aristophanes Wespen V. 98, also im Jahre 422, als schöner Jüngling gepriesen, auf den ersten Blick nur zum Zwecke eines Wortspiels als Geliebter des Kallikles eingeführt wird (p. 481 D. 513 B.), so knüpft sich doch vielmehr hieran die Erwähnung des Alkibiades, wie er noch als Anhänger des Sokrates erscheint, und dies giebt denn Gelegenheit, die von den Athenern an ihm gemachten Erfahrungen vielmehr in der lebendigeren und feierlicheren Form einer Prophezeiung durch den Sokrates

aussprechen zu lassen (p. 519 A.), die Platon bekanntlich überhaupt liebt (vgl. o. S. 176. 279). So ist denn allerdings das Verhältniss hier ein etwas anderes, als beim Protagoras: während dort die einzelnen aus einer spätern Zeit hergenommenen Punkte den Charakter der eigentlichen Grundzeit nicht modificiren, so ist hier allerdings die frühere Nebenzeit mit der spätern Hauptzeit gleichsam in eine einzige gemeinsame Anschauung zusammengezogen.

Im Kratylos dagegen ist Sokrates allerdings noch nicht alt, da Kratylos, der noch vor ihm Platon's Lehrer war, hier noch als jung erscheint, p. 440 D. Eben der letztere Umstand erklärt aber auch diese Abweichung, denn die hier der herakleitischen Lehre ertheilte Zurechtweisung ist zugleich eine Verjüngung derselben, und nur bei einem noch nicht in ihr ergrauten Manne kann, wie hier, die Hoffnung ausgesprochen werden, dass dieselbe wenigstens bei reiferem Nachdenken von Erfolg bei ihm sein werde, endlich ist es aber auch eine Feinheit und Pietät gegen den ehemaligen Lehrer, dass diese Zurechtweisung ihm als Jünglinge und nicht erst in späteren Jahren, wo sie kränkender gewesen wäre, zu Theil wird. Andererseits scheint aber p. 391 C. den Tod des Hipponikos bereits vorauszusetzen und zu besagen, dass Kallias allein in den Besitz des väterlichen Erbes gelangt, Hermogenes aber — vielleicht als nicht ebenbürtiger Sohn — von demselben ausgeschlossen worden sei, zumal da der Vater bei seinen Lebzeiten doch nicht den letzteren ‚einer an Dürftigkeit grenzenden Armuth wird Preis gegeben haben‘ (Steinhart a. a. O. II. S. 576).

Aus in manchem Betracht ähnlichen, bereits oben S. 332 entwickelten Gründen, wie hier Kratylos, tritt Sokrates im Parmenides mit einem Male als Jüngling auf, und dass endlich das Symposion ins Jahr 416 verlegt wird, so fern nach Athen. V. p. 217 A. in diese Zeit Agathons erstes Auftreten fällt, rechtfertigt sich gleichfalls aus dem ganzen Zwecke des Gespräches.

Zweiter Anhang.

Vermutbungen über ein Bruchstück aus Platons Lebensgeschichte.

Es wird nicht zu kühn sein, im Anschluss an unsere Entwickelungen auf S. 126 noch die weitere Vermuthung zu wagen, dass in der sinnlosen Angabe bei Diogenes von Laerte (s. Anm. 437. vgl. II, 62), Platon habe sich aus Furcht vor den dreissig Tyrannen nach Megara begeben, auch nicht einmal die Wahrheit liegt, dass dies aus der Besorgniss geschehen sei, in das Schicksal des Sokrates verwickelt zu werden, denn dann hätte er Athen wohl schon unmittelbar nach dessen Tode verlassen. Derselbe Grund spricht auch gegen die weitere Vermuthung Hermann's a. a. O. I. S. 45, dass ‚der natürliche Abscheu vor der mit solchen Erinnerungen bezeichneten Stätte' ihn hierzu getrieben habe. Ich fürchte beinahe, dass Hermann bei dieser Gelegenheit, so wie bei der Muthmassung (a. a. O. S. 34), Platons Krankheit, welche ihn verhinderte, beim Tode des Sokrates gegenwärtig zu sein (Phaed. p. 59 B.), sei eine Folge der Gemüthserschütterung über dieses Ereigniss gewesen, eine Sentimentalität in den ächt antiken Charakter des Platon hineingetragen hat, welche demselben durchaus fremd ist, und der Tadel, welchen er selber offensichtlich über die gewaltsame Erschütterung des Apollodoros in Folge der gleichen Veranlassung ausspricht (s. o. S. 411), bestärkt mich hierin. Wie dem aber auch sein mag, mich dünkt es wahrscheinlicher, dass der Beweggrund auch schon zu der Reise nach Megara vornehmlich ein wissenschaftlicher war. Platon ist im Euthyphron endlich, zwar nicht ohne Einfluss fremder philosophischer Richtungen, aber doch hauptsächlich durch eine consequente Weiterbildung der sokratischen Begriffslehre in sich selbst zur Erhebung derselben in

die Ideenlehre vorgedrungen, und Eukleides war inzwischen jedenfalls anf einem anderen Wege, nämlich durch die Verschmelznng mit der Eleatik zu demselben Ergebnisse gelangt (s. S. 297—299). Was konnte da dem Platon näher liegen, als die Absicht, sich hierüber persönlich mit ihm zu verständigen und anf diese Weise die Unterschiede seiner eigenen Auffassnng der Ideenlehre von der megarischen sich zum Bewusstsein zu bringen, nm so mehr, da dies thatsächlich wenigstens wirklich der Gang seiner Entwickelnng gewesen ist!

Andererseits zweifle ich freilich daran, ob es wirklich so ansgemacht ist, wie Hermann a. a. O. I. S. 46 annimmt, dass Enkleides der Erste war, welcher die Eleatik auf die Sokratik anwandte. Wir wissen ja nicht einmal sicher, ob er wirklich auch nnr der erste von den Sokratikern war, welcher eine eigene Schnle — und zwar in Megara — gründete, denn die ganze Gewähr hierfür liegt darin, dass er sich in den letzten Jahren des Sokrates nicht in Athen, sondern in Megara aufhielt, s. Theaet. p. 143 A. Phaed. p. 59 B., und wenn es vom Antisthenes andererseits wegen Xen. Mem. III, 11, 17 wahrscheinlich ist, dass er seine Schule erst nach dem Tode des Meisters begründet hat, so ist doch der Natur der Sache nach das System jedesmal älter, als die Schule, nnd sein System wird daher auch bereits vorher durch Schriften oder mündliche Aeusserungen gegen seine Mitschüler auch dem Platon bekannt geworden sein, wie es uns denn in ethischer Beziehung wenigstens schon in Xenophons Gastmahl, welches nach Krüger, Histor.-philol. Stndien II. S. 287 ff. im Jahre 422 spielt, nach dem Eindrncke, den dort sein ganzes Auftreten macht, fertig entgegentritt. Eben so wird sich aber auch in dialektischer Beziehnng dasselbe ihm schon vor dem Tode des Sokrates gebildet haben, um so mehr, da er erst in vorgerückten Jahren dessen Schüler geworden zu sein scheint (s. S. 303) und es eben hiernach wahrscheinlich ist, dass er, vielleicht schon als früherer Schüler des Gorgias (Diog. Laërt. VI, 1), die eleatische Lehre bereits vorher kannte oder sie doch wenigstens gleich dem Enkleides (s. S. 2) während seines Umganges mit dem Sokrates studirte. Damit stimmt es denn auch, wenn die ihm eigenthümliche Form ihrer Verschmelzung mit der sokratischen schon in den beiden anf den Euthyphron zunächst folgenden platonischen Dialogen, dem Euthydemos und Kratylos angegriffen wird (s. S. 136. 163 f.). Je mehr nnn aber Platon die-

selbe auch durch den persönlichen Verkehr mit ihm in Athen selber kennen lernen konnte, desto erklärlicher wird es, wenn er sich getrieben fühlte, auf gleiche Art mit dem Eukleides selbst auch auf die abweichende Weise, wie dieser die Verknüpfung beider Lehren gestaltet hatte, einzugehen.

Nach allem Diesen möchte übrigens etwas ganz Aehnliches, wie vom Eukleides und Antisthenes, endlich auch vom Aristippos gelten. Auch er tritt bereits mit seiner ethischen Anschauung dem Sokrates selber beim Xenophon Mem. II, 1 so ziemlich fertig gegenüber, und wenn sich im Philebos zeigen wird, dass er dieselbe auf eine sokratische Vertiefung der protagoreischen Erkenntnisslehre gründete, so vermuthen wir wiederum, dass er die letztere schon bei Lebzeiten des Sokrates studirt, ja vielleicht noch den Protagoras selber gehört hatte, wenn anders es richtig ist, dass durch das Auftreten seines Landsmannes Theodoros als eines wenigstens ehemaligen Anhängers des Letzteren bereits im Theätetos darauf hingewiesen wird, dass die dortige Polemik gegen die protagoreische Erkenntnisslehre auch gegen die seine mit gerichtet ist (S. 192). Freilich ist nun der Theätetos erst einige Jahre nach Sokrates Tode geschrieben. Allein es wird nichts Unwahrscheinliches haben, auch schon die Berechnung des Angenehmen, als Wesen der Tugend, welche dem Protagoras im Dialog seines Namens als Consequenz gezogen wird (S. 53 f.), nicht als eine vom Platon erst erdachte, sondern als eine vom Aristippos wirklich bereits gezogene zu betrachten, gesetzt auch, dass die dortige platonische Auffassung derselben bereits eine tiefere, als die des Aristippos ist (Steinhart a. a. O. I. S. 418). Die Unterscheidung des Guten und des Angenehmen im Gorgias würde dann allerdings direct gegen ihn gerichtet sein, wodurch freilich noch nicht Schleiermacher's Behauptung (a. a. O. II, 1. S. 183) berechtigt ist, nach welcher unter der Person des Kallikles dort eigentlich Aristippos gemeint wäre.

Fast möchte man sich nun versucht fühlen, zu glauben, dass Platon dem Theodoros im Theätetos die ehemalige Anhängerschaft am Protagoras nur von diesem seinen Landsmanne her angedichtet habe. Allein es ist ein Umstand vorhanden, welcher auf ganz andere Vermuthungen führt. Schon Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 185 bemerkt, dass die lebendige Schilderung des Treibens der damaligen Herakleiteer in Ephesos p. 179 E. ff. eine persön-

liche Anwesenheit des Platon in Ionien vermuthen lasse, und wenn Platon überhaupt dem persönlichen Verkehr mit den noch lebenden Vertretern älterer philosophischer Richtungen nachging, so ist dies schon an sich trotz des Schweigens seiner Lebensbeschreiber sehr wahrscheinlich. Eben so mochte er dann nicht blos einen Lehrer der Mathematik, sondern auch einen solchen Vertreter der Lehre des Protagoras in dem Theodoros zu finden hoffen, welcher dies bei seiner frühern Anwesenheit in Athen, p. 143 E. vgl. Xen. Mem. IV, 2. 10, bei welcher ihn Platon vielleicht selber kennen gelernt hatte (Hermann a. a. O. I. S. 52), noch wohl jedenfalls gewesen war. Möglich ist es freilich auch, dass er ihn bis dahin nur von Hörensagen kannte*); auch soll nicht geläugnet werden, dass er ihn wohl zugleich im Interesse mathematischer Studien aufsuchte, bei welchen er schon eine Vorbildung auf den ohne Zweifel schon damals von ihm beabsichtigten Besuch auch bei den Pythagoreern im Auge haben konnte.

Ist das Obige richtig, so gewinnt in jenem Dialog das stete Bemühen des Sokrates, den Theodoros mit in das Gespräch über die protagoreische Lehre hineinzuziehen und die Art, wie Theodoros seinerseits dies stets möglichst zu umgehen sucht, neben der wissenschaftlichen (S. 180) auch noch eine persönliche Bedeutung. Platon hat dann wieder ein Stück seiner eigenen jüngsten Lebensgeschichte in dies Werk hineingearbeitet, nämlich Manches aus seinen eigenen Unterredungen mit dem Theodoros über diese Gegenstände, in welchen derselbe seine Hoffnung, ihm genauer darüber Rede zu stehen, getäuscht zu haben scheint.

Der Verkehr mit den Megarikern, mit den ephesischen Herakleiteern und endlich der mit dem Theodoros — diese drei Erlebnisse seiner jüngsten Vergangenheit hat Platon in dies Gespräch hineingewirkt. Es sollte uns daher nicht wundern, wenn auch die Verwundung des Theätetos im korinthischen Kriege ein eben solches unmittelbar persönliches Erlebniss, und wenn daher doch die Nachricht von der Theilnahme Platons an der Schlacht bei Korinth wirklich gegründet wäre. Wenigstens nöthigt uns die Sinn-

*) Gewusst muss er aber doch auf jeden Fall schon vorher von ihm haben, wenn anders bei seiner Reise nach Kyrene doch kaum ein anderer Zweck gedacht werden kann, als der, den Theodoros aufzusuchen, und so spricht dessen frühere Anwesenheit in Athen eher für, als, wie Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 186 behauptet, gegen dieselbe.

losigkeit der damit verbundenen Angaben, dass er aueb bei Tanagra und Delion gefochten (Aristoxen. b. Diog. Laërt. III, 8. Aelian. V. H. VII, 14), gewiss nicht, auch diese mit zu verwerfen, und bei seinem ächt athenischen Patriotismus, den er trotz seiner Abneigung gegen die athenischen Staatseinrichtungen stets bewahrt hat — worüber im zweiten Theile näher zu reden sein wird — hat die Sache durchaus nichts Unwahrscheinliches, und wir möchten daher dem Platon den Ruhm dieser Handlnngsweise nicht entzogen sehen, welche einen das ganze Wesen beider Männer bezeichnenden Gegensatz gegen die des Xenophon bildet, welcher gleich darauf bei Koronea — freilicb als Verbannter — gegen seine eigene Vaterstadt kämpfte.

War nnn demnach Platon im Jahre 394 in Athen, so wird sich freilich nicht entscheiden lassen, ob er von Megara dahin zurückgekehrt war oder aber erst nach 394 überhaupt nach Megara ging und ob er dort, wie wir S. 211 angenommen haben, oder in Athen oder endlich gar erst in Kyrene oder Aegypten den Euthydemos und Kratylos schrieb. Im Uebrigen aber bleibt es immer am Naturgemässesten, ihn von Kyrene nach Aegypten reisen zu lassen und daher seinen etwaigen Aufentbalt in Ionien früher, als den an den beiden letzteren Orten anzusetzen.

Berichtigungen und Zusätze.

Zusatz zu S. 23 f. Eine höchst eigenthümliche Modification der Auffassung Schleiermacher's über den Lysis giebt Georgii in seiner Uebers. (Sammlung von Osiander und Schwab) 2. Bdch., Stuttgart 1853. S. 189 ff. Auch er betrachtet die propädeutische Behandlungsweise als eine wohl beabsichtigte, dergestalt, dass Platon mit seinem eigenen Bewusstsein darüber stehe, giebt aber andererseits zu, dass der Begriff der Freundschaft, wie er hier auftritt, niedriger gehalten ist, als der der Liebe im Symposion und Phädros; da nun indessen nach jener Grundvoraussetzung dennoch beide mit einander zusammenstimmen müssen, so kann er dies nur dadurch erzielen, dass in der That die Freundschaft das für die Jugend sein soll, was die Liebe für das reifere Alter. Der Zweck des Dialogs sei ‚die Entwickelung der Bedeutung, welche dem Eros auf dem Stadium und in der Hülle kindlichen Lebens und knabenhafter Neigung zukommt'. Allein zunächst fällt es schon an sich auf, dass Platon nicht etwa blos unserer, sondern auch der gesammten hellenischen Auffassung zuwider die Freundschaft blos mit der Kinderneigung für einerlei gesetzt hätte, sodann aber würde die Abweichung vom Symposion dadurch nicht gehoben, sondern vielmehr verschärft werden, denn dort erscheint auch die Liebe in dem edleren platonischen Sinne allerdings ausdrücklich bereits als Sache auch der Jugend, und Georgii selbst stützt sich im Grunde nur darauf, dass Sokrates dies verfängliche Wort nicht im Kreise unreifer Kinder gebrauchen konnte, allein dann wäre es ja doch nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks und nicht der Sache. Dazu kommt nun aber noch, dass im Lysis selbst das Streben nach dem höchsten Gute bereits als Inhalt der Freundschaft gesetzt wird, so dass man gar nicht absieht, welches höhere Ziel denn Platon auf diesem Standpunkte noch der Liebe stecken könnte, es sei denn die Erkenntniss für den Zusammenhang dieses höchsten Gutes mit der Idee des Guten selber. Dann aber müsste doch diese letztere in dem Gespräche mit Hippothales, in welchem Georgii die höhere Liebe im Unterschied von der nachher behandelten Freundschaft findet, wenigstens angedeutet sein, aber gerade umgekehrt sind die Anklänge an die Ideenlehre (oder vielmehr die Vorklänge derselben) erst in das Gespräch mit den beiden

Knaben eingewohen. Wenn also im Eingange von Liehe und nachher unvermittelt nur von Freundschaft die Rede ist, so ist dies kein Zeichen, dass heide verschiedenen Gedankensphären, sondern dass sie vielmehr gerade einer einzigen und untrennbaren angehören, dass Platons eigenes Bewusstsein also wirklich noch nicht höher steht, als der im Dialog ausdrücklich niedergelegte Inhalt. Wie endlich Georgii hehaupten kann, dass der Begriff des Angehörigen in der Freundschaft über den Ideenkreis des Phädros hinühergehe, ist räthselbaft, und Jeder wird vielmehr wohl zugehen, dass dieser Begriff dort dadurch, dass die Liebenden in der Präexistenz zum Züge desselben Gottes gehörten, weit enger mit dem eigentlichen Mittelpunkte des ganzen platonischen Systems verflochten wird (s. S. 250).

Zusatz z. d. W. S. 42 Z. 6 v. o. ‚die lehensvolle Gruppirung der Sophisten‘. Ueber die in derselben enthaltene Vergleichung der drei grossen Sophisten mit den Schatten der Helden in der homerischen Nekyia s. die vortrefflichen Bemerkungen von Welcker, Rhein. Mus. 1833. I. S. 4—6 vgl. m. S. 627—630. Das Haus des Kallias, sagt er, wird so zum ‚allaufnehmenden Hades‘, Protagoras zum Sisyphos, ‚dem Weisen, welcher sich vergehens abmüht‘, der auf alle Fragen antworthereite Hippias (s. *Hipp. min.* p. 363 C. D.) zu ‚der hohen Kraft des Herakles, dessen Bogen immer gespannt ist‘, und der Vergleich des Prodikos mit dem Tantalos, der hei Homeros ‚gewaltige Schmerzen erduldend‘ heisst, geht auf dessen Kränklichkeit; Weichlichkeit oder gar Wollust ist also nicht daraus zu erschliessen, wenn ihn Platon als im Bette liegend vorführt. Man beachte übrigens denselben Vergleich auch der gewöhnlichen Staatsmänner mit den Schatten des Hades im Menon, s. S. 71.

Zusatz z. d. W. S. 51 Z. 27 ff. v. o.: ‚Dagegen ist kein Grund — nicht ernsthaft gemeint sein sollte‘. Die entgegengesetzte Ansicht von Frei, *Quaestiones Protagoreae* S. 126 f. stützt sich im Grunde nur darauf, dass auch diese Erklärung von uns allerdings nicht gebilligt werden kann, woraus aher noch nicht folgt, dass auch Platon sie nicht gebilligt habe, in welcher Hinsicht schon Hermann, Gesch. u. Syst. I. S. 623 f. Anm. 341 das Nöthige bemerkt hat. Allem, was Frei sonst anführt, kann ich einfach das im Text Bemerkte entgegenhalten. Seine übrigen, gewiss richtigen Schlüsse aus diesem Abschnitt auf die Unterrichtsmethode des Protagoras sind zum Glück hiervon unabhängig.

Zusatz z. d. W. S. 65 Z. 4 f. v. o. ‚weniger, als irgend einen andern den platonischen zuzuzählen‘. Diese Behauptung bleibt auch dann in Kraft, wenn die ansprechende Vermuthung von Frei a. a. O. S. 183 richtig ist, dass Platon diesen Mythos einem ähnlichen, in dem Buche des Protagoras über die älteste Gesellschaftsverfassung wirklich enthaltenen nachgebildet habe.

Zusatz z. d. W. S. 67 Z. 18 f. v. o. ‚weil sie von gorgianisch-empedokleischen Voraussetzungen — ausging‘. Eine Besprechung der genauern Erörterung dieser Stelle durch Frei, Rhein. Mus. 1853. S. 270—273, mit welcher wir nur theilweise übereinstimmen können, behalten wir uns für eine andere Gelegenheit vor.

S. 85 Z. 5 v. o. statt: die lies: das

S. 94 Z. 1 v. u. st. Lebenslust l. Lebenskunst

S. 115 Z. 8 v. u. ist das Komma hinter Menschenbildung und

S. 120 Z. 16 v. o. hinter Gesprächen zu tilgen.

S. 125 Z. 8 v. o. st. geradlinigen l. geradlinigeren

S. 136 Z. 6 f. v. o. z. d. W. ,oder deutet auch nur darauf hin — hergeleitet werden könne'. Diese letztere Behauptung ist unrichtig, s. p. 286 C. Indessen bezieht sich diese Stelle auch nur auf einen einzigen Punkt, nämlich die angebliche Unmöglichkeit einer unrichtigen Aussage. Eine wirkliche persönliche Berührung des Euthydemos mit dem Protagoras, z. B. bei ihrem beiderseitigen Aufenthalte in Thurii (Weber, *Quaestiones Protagoreae* S. 15) ist möglich, erklärt aber Nichts. Das Richtige sieht auch schon Grote, *History of Greece VIII.* S. 535 f. Anm. Nur so viel ist nach der eben angeführten Stelle allerdings Steinhart einzuräumen, dass Platon nebenbei auch schon auf die ähnliche Ausartung der herakleitischen Lehre bei Protagoras hindeuten und so zugleich auch gegen diese bereits die in den folgenden Dialogen geübte Kritik vorbereiten will, daher die Zusammenstellung des Protagoras und Euthydemos im Kratyl. p. 386 D.

S. 138 Z. 25 v. o. tilge: erst

S. 142 Z. 16 v. o. hinter: erscheint füge ein: im Gorgias und

S. 171 Z. 9 v. u. st. Auch ersetzt l. Auch er setzt. — Uebrigens hätte noch bemerkt werden können, dass das Verhältniss der φύσις und der θέσις in der Sprache mit dem der beiden platonischen Principien, Idee und und Materie, Ursache und Bedingung zusammenhängt, so fern in der φύσις die erstere, modificirt durch die letztere, in der θέσις aber die letztere, modificirt durch die erstere wirkt.

Zusatz z. d. W. S. 177 Z. 8 f. v. o. ,sondern nach schriftlicher Aufzeichnung vorgelesen wird'. Um so weniger vermögen wir es aber mit Welcker, Kleine Schriften I. S. 424 für eine sichere geschichtliche Thatsache zu halten, dass Eukleides wirklich die Gespräche des Sokrates sich zu Hause niederschrieb.

Zusatz zu S. 182 ff. Eine eingehende Widerlegung der nach entgegengesetzten Seiten von der unsrigen abweichenden Darstellungen der protagoreischen Lehre bei Frei und bei Weber behalten wir einer andern Gelegenheit vor.

S. 193 Z. 5 v. u. st. Diege l. Dinge.

S. 201 Anm. 341 Z. 1 v. o. ist auf Anm. 353 und 354 statt 351 zu verweisen und in:

Anm. 342 Z. 1 v. u. nicht sammt dem folgenden Komma zu tilgen.

S. 207 Z. 21 v. o. st. die l. d. i.

S. 208 Z. 8 v. o. st. der l. den. — Uebrigens hätte hier beschränkend hinzugesetzt werden müssen, dass von einer wirklichen genetischen Entwickelung im strengen Sinne auch hier nicht die Rede ist. Die blos menschliche Erkenntniss ist als solche selber ins Werden versenkt; das ganze Interesse ist nun das, unter den dadurch entstehenden verschiedenen Bewusstseinsstufen jedesmal immer in der niedrigeren die höhere,

also mehr dem Sein sich annähernde, als das eigentlich Wesentliche und Wahrhafte an ihr aufzuweisen bis zur wirklichen Erkenntniss hinauf; was darüber hinaus liegt, kommt durchaus nur nach der negativen Seite in Betracht, daher die ganze springende und halbmythische Behandlungsweise.

S. 233 Z. 16 f. v. o. statt p. 248 E. und 248 A. lies: 247 E. und 249 A.

S. 246 Z. 2 v. u. st. auch l. auf.

Zusatz z. d. W. S. 262 Z. 20 ff. v. o. ‚wie ihn schon — fixirt hatte‘. Dem Tisias, der hier überdies wohl gerade als Lehrer des Lysias so vorzugsweise in Betracht gezogen wird, ging freilich schon Korax vorauf, und ich beziehe auf diesen mit Spengel, *Artium scriptores*, Stuttgart 1828. 8. S. 33 die Stelle p. 273 C., finde aber in ihr den noch weiter greifenden Sinn, dass Tisias seine ganze Weisheit vom Korax hergeholt habe, was ich mir nur so denken kann, dass er die von dem Letzteren nur mündlich vorgetragenen Lehren schriftlich aufgezeichnet hat. Zwar spricht Aristot. Rhet. II, 24 schon von einer τέχνη des Korax, allein Spengel bemerkt selbst S. 32 Anm. 49 hierzu, da die Scholien zu dieser Stelle vom Tisias sprechen, dass in derselben vielmehr ἡ Κόρακος καὶ Τισίου τέχνη gestanden haben muss, und dann wird vielmehr gerade aus derselben wahrscheinlich, dass diese τέχνη Beider ein und dieselbe war und dass Aristoteles das obige Verhältniss dergestalt mit seiner gewöhnlichen Kürze ausgedrückt hat, weshalb dann auch die bekannte aus ihm genommene Stelle bei Cic. Brut. 12 nicht widerspricht.

Zusatz zu S. 267 f. Spengel a. a. O. S. 119 f. zweifelt freilich — und zwar aus nicht ganz zu verachtenden Gründen — dass unter dem Adrastos hier Antiphon verstanden werde und denkt vielmehr mit Heindorf an den alten Heros Adrastos selbst. Darauf indessen, dass Antiphon gewöhnlich vielmehr Nestor genannt worden sein soll, ist nicht viel Gewicht zu legen, da diese Benennung p. 261 B. schon für den Gorgias vorweggenommen ist, und wenn die Einwirkungen der sophistischen Rhetorik auf ihn ein unbedingtes Hinderniss seiner Höherstellung beim Platon gewesen wäre, so hätte ja dasselbe auch hernach für den Isokrates gelten müssen.

S. 284 Z. 7 v. u. streiche: sich.

Zusatz z. d. W. S. 305 Z. 26 ff. v. o. ‚Der Gegensatz ist vielmehr gerade Eintheilungsprincip u. s. w.‘ Diese Benutzung des Gegensatzes ist die abgeschwächte Gestalt des herakleitischen Gegenlaufes im Werden, in welcher Platon hier denselben zunächst nur allein gebrauchen kann, in welcher er ihm aber auch wirklich als Correctiv des abstracten eleatischen Seins dient. Es steht dies daher im Zusammenhange mit der p. 242 D. E. über Herakleitos ausgesprochenen Anerkennung (s. S. 297).

S. 316 Z. 5 v. o. st. ungenügend l. ungenügende

Zusatz z. d. W. S. 335 Z. 24 ff. v. o. ‚Doch wird — veröffentlicht worden sei‘. Da Alles in der Einkleidung des Gesprächs nur symbolische Bedeutung hat, so wird übrigens auch dies schwerlich eine historische Thatsache sein, sondern nur wiederum die Unreife des zenonischen Standpunktes verbildlichen.

S. 345 Z. 11 f. v. u. st. charaktetisch l. charakteristisch

S. 346 Z. 20 v. o. hinter: die Idee der Differenz fehlt: oder
S. 358 Z. 12 v. o. st. die l. der
S. 365 Z. 7 v. n. st. dieselbe l. dasselhe
S. 373 Z. 6 v. n. st. der Geliebten l. des Geliebten

Zusatz z. S. 379 f. Eine andere und vielleicht — gerade wegen ihrer Einfachheit — richtigere Erklärung des obigen herakleitischen Ausspruchs gieht Bernays, Rhein. Mus. 1850. S. 94 Anm. 1, nach welcher sich das Gleichniss blos auf die äussere Form des Bogens und der Leier bezieht. ‚Bei dem skythischen und altgriechischen Bogen wie bei der Leier sind ja die beiden Enden (*κέρατα*) ausgeschweift und laufen dann durch Krümmung nach innen in dem Mittelstück zusammen. So gefasst, wird die Vergleichung mit dem Gang des Weltprocesses anschaulich und die Zusammenstellung von Bogen und Leier, welche in jüngster Zeit so viele Erklärungsversuche hervorgerufen hat, vollkommen verständlich. Sie findet sich ebenfalls mit hloser Rücksicht auf die äussere Form in der von Aristoteles als gebräuchlich hezeichneten Metapher Rhet. *Γ*, 11 p. 1412b. 35 *ἡ ἀσπίς φαμέν ἐστι φιάλη Ἄρεος καὶ τόξον φόρμιγξ ἄχορδος.*‘

Zusatz z. d. W. S. 463 Z. 22 f. v. o. ‚und in seinen Einzelheiten hlos poetisch und phantastisch ist‘. Eine Ausnahme macht allerdings die Annahme, dass der Ocean den Erdtheil, auf welchem wir wohnen, d. h. Europa, Asien und Afrika insgesammt, rings herum umgiebt, p. 112 E., und dass jenseits desselhen ein neues Festland liegt, wie sich im Timäos näher zeigen wird. Dass aber trotzdem derselbe noch mythisch-homerisch als Fluss dargestellt wird, dieser Umstand allein hätte schon Martin, *Etudes sur le Timée* I. S. 313 f. abhalten sollen, die hier vorliegende Beschreibung der Erde buchstäblich zu nehmen, zumal da dieselhe keineswegs ganz mit der im Timäos übereinstimmt, wie wir zu seiner Zeit darthun werden.

Druck der Teubner'schen Officin in Dresden.

Naevi, Cn., de bello Punice reliquiae. Ex recensione Ioannis Vahleni. gr. 4. 1854. geh. 12 Ngr.

Ross, Ludw., eine alte lokrische Inschrift von Chaleion oder Oeantheia, mit den Bemerkungen von *J. N. Oekonomides*. gr. 8. Mit 1 lithogr. Tafel. 15 Ngr.

Rossbach, Aug., Metrik der griechischen Dramatiker und Lyriker nebst den begleitenden musischen Künsten. Erster Theil: Griechische Rhythmik.

Auch unter dem Titel:

— — **Griechische Rhythmik. gr. 8. 1854. geh. 1¼ Thlr.**

Sallusti, C., Crispi Catilina et Jugurtha. Aliorum suisque notis illustravit Rudolfus Dietsch. Vol. I. CATILINA. 1 Thlr. Vol. II. JUGURTHA. 2 Thlr. 15 Ngr.

Sallusti, C., Crispi opera quae supersunt. Ad fidem codicum manu scriptorum recensuit, cum selectis Cortii notis suisque commentariis edidit, indicem accuratum adjecit Fridericus Kritzius, Professor Erfurtensis. Vol. III. Historiarum fragmenta continens.

Auch unter dem Titel:

— — **Historiarum fragmenta. Pleniora, emendatiora et novo ordine disposita** suisque commentariis illustrata edidit et indices accuratos adjecit Fridericus Kritzius. Accedit codicis Vaticani et Palimpsesti Toletani exemplum lapidi inscriptum. 1853. gr. 8. geh. 3 Thlr.

Struve, Caroli Ludovici, directoris quondam Gymnasii Urbici Regimontani, opuscula selecta edidit Jacobus Theodorus Struve. 2 voll. gr. 8. 1854. geh. 5 Thlr.

Sophoclis tragoediae. Graece et Latine. Ex recensione Guil. Dindorfii. 2 voll. 8. 1850. 2 Thlr. 9 Ngr. Auch jedes Stück einzeln à 7½ Ngr.

Tragicorum Latinorum reliquiae. Recensuit Otto Ribbeck. 1852. gr. 8. geh. 3 Thlr.

Unter der Presse befinden sich:

Bucolici Graeci. Mit kritischem und exegetischem Commentar von H. L. Ahrens. 2 voll.

Comicorum Latinorum reliquiae. Recensuit Otto Ribbeck.

Grammatici Latini. Neue Sammlung der alten lateinischen Grammatiker, herausgegeben von Dr. H. Keil. Vol. II. Priscian ed. M. Hertz. gr. 8.

Des Q. Horatius Flaccus zwei Bücher Satiren, kritisch hergestellt und metrisch übersetzt von C. Kirchner. Zweiter Theil, den erklärenden Commentar enthaltend. gr. 8.

Rossbach, Aug., Griechische Metrik. gr. 8.

Vergilii carmina. Recensuit, apparatum criticum et prolegomena adjecit Otto Ribbeck. gr. 8.

Das classische Alterthum in der Gegenwart. Eine geschichtliche Betrachtung von Dr. Wilh. Herbst. 8. geh. 1852. Preis 1 Thlr.

Zur Geschichte der auswärtigen Politik Sparta's im Zeitalter des peleponnesischen Kriegs. Von Dr. Wilh. Herbst. I. 8. geh. 1853. 12 Ngr.







